54

REVISTA CUBANA DE Ciencias Sociales

enero - junio de 2021

dosier
Raza y racismo:
narrativas
contrahegemónicas

REVISTA CUBANA DE
Ciencias Sociales

No. 54

filosofí@.cu
EDITORIAL

REVISTA CUBANA DE CIENCIAS SOCIALES

Calzada n.º 251 esquina a J, El Vedado, Plaza de la Revolución,
CP: 10400, La Habana, Cuba. Telf.: (53) 7 8320301 Email: revista@filosofia.cu; revistacubanacs@gmail.com
www.filosofia.cu

Directora Dra. Georgina Alfonso González

Redacción Lic. Félix Quiala Martínez
Lic. Yohandry Manzano Castillo
Lic. Darling María Reyes Marrero

Comunicación Lic. Yamilé Vega Castellón

Diseño e ilustración MSc. Roberto Chávez Miranda

Consejo Editorial Dra. Teresa Muñoz Gutiérrez
Dra. Martha Rosa Muñoz
Dr. Ariel Dacal
Dr. José Matos Arévalos
Dra. Maribel Acosta
Dr. Carlos Delgado Díaz

Consejo Científico Dr. Wilder Pérez Varona
Dra. Olga Fernández Ríos
Dra. Yohanka León del Río
Dra. Mayra Sánchez Medina
Dr. Alberto Pérez Lara
Dr. Orlando Cruz Capote
Dra. Anisley Morejón Ramos
Dr. Felix Valdés García
Dr. Gilberto Valdés Gutiérrez
MSc. Rosabel Sotolongo Gutiérrez
Dr. Antonio R. Barreiro Vázquez

Consejo Asesor Dr. Lino Morán
Dr. J. R. Fabelo Corzo
Dr. Gerardo de la Fuente
Dr. Miguel Limia David
Dra. Carmen Caamaño
Dr. Franz Hinkelammert
Dr. Douglas Friedman
Dra. Isabel Monal
Dr. Cliff Duran
Dr. Pablo González Casanova
Dra. Nuria Gregori

© 2021 Revista Cubana de Ciencias Sociales.

CITMA CERTIFICADO

La *Revista Cubana de Ciencias Sociales*, ISSN 0138-6425, fundada en 1983, es coordinada por la editorial Filosofi@.cu del Instituto de Filosofía de Cuba, perteneciente al Ministerio de Ciencia, Tecnología y Medio Ambiente. Es una publicación semestral en la que se reflexiona sobre temas de las ciencias sociales y actualmente está indexada en el directorio de revistas de Latindex.

Imagen en cubierta: Armando Alonso. *Serie Cuba turística*. INTUR, 1977. Offset. 61 x 45 cm.
En contracubierta: imagen en programa de *Bembé*. Teatro Nacional de Cuba, 1960.

SUMARIO

ARTÍCULOS

Revisitando el concepto de sociedad en el pensamiento social. Clásicos de la sociología y el marxismo **11**
Teresa del Pilar Muñoz Gutiérrez

La filosofía práctica en al-Farabi. El contexto histórico **30**
Miguel Manzanera Salavert

Herramienta de consulta para la revisión de la Declaración Jurada del Impuesto sobre Utilidades **45**
Rosa Elena Rodríguez Cruz y Vania González Meneses

En clave de taller. A propósito del XIV Taller Internacional sobre Paradigmas Emancipatorios **66**
Yaima Elena Rodríguez Alomar

La Unión Soviética y los países afroasiáticos ante la crisis del Congo en los días de Patricio Lumumba **77**
Luis Edel Abreu Veranes

DOSIER «Raza y racismos: narrativas contrahegemónicas»

Cubanas/os negras/os en la educación colonial: dicotomías de la cubanidad **99**
Maikel Pons Giralt

El peso de la ley sobre «brujos y ñáñigos». Sucesos en la historia de Cuba **115**
Iván Dalai Vázquez Maya

Conflictividad femenina como reflejo del carácter estructural presente en las relaciones humanas **131**
Analoy Lafargue Cau

El discurso de la mujer negra en un cuento de Alice Walker, una caracterización **146**
Ida María Ayala Rodríguez

Teatro, Revolución y racialidad bajo la lupa afrocubana **163**
Alejandro L. Fernández Calderón

La muñeca negra: ¿estereotipos o identidad de la cultura cubana? **182**
Odalys González Collazo y Aracely Rodríguez Malagón

FOTOS

Talleres Internacionales sobre Paradigmas Emancipatorios **202**

PÁGINAS SALVADAS

Vendiendo bollitos calientes.
Representaciones de la sexualidad femenina negra **209**
bell hooks

Racismo vs. Socialismo en Cuba: un conflicto fuera de lugar
(apuntes sobre/contra el colonialismo interno) **226**
Roberto Zurbano Torres

Colonialismo interno [una redefinición] **249**
Pablo González Casanova

Legado político de Berta Cáceres **274**
Yohanka León del Río

RESEÑAS

Travesía de la educación **279**
Norma Gálvez Periut

De una práctica japonesa como pretexto para la lectura de Cuba:
cultura e ideología y sus consecuencias **282**
Ginley Durán Castellón

Los cuidados en la ruta hacia la equidad en Cuba:
un texto para la praxis **286**
Yuleidys González Estrada

CONTENTS

ARTICLES

Revisiting the concept of society in social sciences. Classical theorists of Sociology and Marxism **11**
Teresa del Pilar Muñoz Gutiérrez

Al-Farabi on practical phylosophy. Historical context **30**
Miguel Manzanera Salavert

Procedure for reviewing the Income Tax Affidavit **45**
Rosa Elena Rodríguez Cruz y Vania González Meneses

About the 14th Emancipatory Paradigms International workshops **66**
Yaima Elena Rodríguez Alomar

The Soviet Union and the Afro-Asian countries facing the Congo crisis in the days of Patricio Lumumba **77**
Luis Edel Abreu Veranes

DOSSIER «Race and racism: counter-hegemonic readings»

Cuban Black Women and Men in Colonial Education: Dichotomies of Cubanness **99**
Maikel Pons Giralt

The Weight of the Law on Cuban Shamans and Ñañigos: Some of their Expressions in the History of Cuba **115**
Iván Dalai Vázquez Maya

Feminine Conflicts as Reflection of the Structural Nature of Human Relationships **131**
Analoy Lafargue Cau

Black Feminine Characters' Discourse in a Story by Alice Walker **146**
Ida María Ayala Rodríguez

Theatre, revolution, and race relations through the lens of Afrocubanna **163**
Alejandro L. Fernández Calderón

Black Doll: Cuban Culture Stereotypes or Identity? **182**
Odalys González Collazo y Aracely Rodríguez Malagón

PHOTOS

International workshops on Emancipatory Paradigms **202**

RECOVERED PAGES

Selling Hot Pussy: Representations of Black Female Sexuality in the Cultural Marketplace **209**
bell hooks

Racism v. socialism in Cuba: a misplaced conflict (notes on/against internal colonialism) **226**
Roberto Zurbano Torres

Internal Colonialism [a new definition] **249**
Pablo González Casanova

Berta Cáceres politic's legacy **274**
Yohanka León del Río

REVIEWS

The Education Journey **279**
Norma Gálvez Periut

From a japanese practice to the Reading of Cuba: culture and Ideology **282**
Ginley Durán Castellón

Cares on the way to equity in Cuba. A text for praxis. **286**
Yuleidys González Estrada

LA QUINTA PÁGINA

La Revista Cubana de Ciencias Sociales reúne en el presente número un grupo de artículos que se ubican, por sus diferentes metodologías de abordaje, en la intersección de disciplinas como la sociología, la filosofía, la historia, la economía, el derecho, la lingüística y la pedagogía.

Nuestros lectores podrán encontrar entre los temas que abordan esos artículos: un análisis del concepto de sociedad en el pensamiento de los clásicos de la sociología burguesa; el contexto de la sociedad islámica medieval en la que vivió al-Farabi, sus vínculos y el rol que tuvieron otros filósofos en aquella etapa histórica; el valioso análisis realizado por un historiador sobre la relación de la URSS y los países afroasiáticos en el conflicto del Congo después de la descolonización, y la actitud asumida por las potencias coloniales y el imperialismo estadounidense; como temática prácticamente inédita en nuestra revista, incluimos un estudio que propone una herramienta de consulta para el desarrollo eficaz del trabajo de los auditores del Sistema Nacional de Auditoría.

Este 2021 llegará a su decimocuarta edición el Taller Internacional sobre Paradigmas Emancipatorios, un evento coordinado por el Centro Memorial Martin Luther King Jr. y el grupo Galfisa del Instituto de Filosofía. Tomando de motivo esta nueva edición, el artículo «En clave de taller…» establece los sentidos que atraviesan la concepción de estos talleres y constituyen, a la vez, una evidencia de la apuesta a una práctica emancipadora que ha convertido a este evento, surgido en 1995, en un espacio de construcción colectiva y diálogos de saberes.

El *Dosier* de este número lo dedicamos al tema «Raza y racismo: narrativas contrahegemónicas» y con ello intentamos, desde el campo de la investigación social, continuar ensanchando las habilidades y capacidades para enfrentar/deshabilitar la voracidad de una realidad: las raíces históricas que posee el racismo, así como sus articulaciones con el colonialismo, el patriarcado y el saber. Los retos que para nuestro país representa el Decenio Internacional de los pueblos afrodescendientes (2015-2024) quedan expuestos en los trabajos reunidos en este dosier, y en estas reflexiones se revitaliza e incentiva el debate teórico indispensable y contextual.

A las puertas de un nuevo censo de población nacional y todavía viviendo los efectos de la irrupción de la pandemia provocada por el nuevo coronavirus (SARS-CoV-2), estos debates se vuelven más necesarios; primero, para arrojar luz sobre discursos y narrativas (muchas veces históricos y) excluyentes que omiten (o subrepresentan) la dinámica actual que sustenta la construcción de

subjetividades; y luego porque los resultados de esos debates han de tomar forma en las políticas públicas.

La propuesta de este *Dosier*, que no solo incluye el contexto cubano, pues se valoran cómo se articulan los mecanismos a través de los cuales se erigen el racismo y la discriminación racial en el Caribe y el sur de Estados Unidos, se extiende a *Páginas salvadas*, sección en la que reunimos textos que analizan también la relación raza/racismo desde perspectivas y presupuestos epistemológicos diferentes.

Cierra este número de la *Revista Cubana de Ciencias Sociales* con varias reseñas bibliográficas que acercan al lector a publicaciones vinculadas con recientes investigaciones de las Ciencias Sociales en Cuba.

La redacción

Artículos y ensayos

Revisitando el concepto de sociedad en el pensamiento social. Clásicos de la sociología y el marxismo

Classical theorists of sociology and marxism

Dra. C. Teresa del Pilar Muñoz Gutiérrez
Departamento de Sociología.
Universidad de La Habana.
teresa@ffh.uh.cu

RESUMEN. El presente artículo revisita algunas de las tesis más importantes de autores clásicos de la Sociología sobre el concepto de sociedad. Invita a reflexionar y debatir sobre los principales aportes realizados, con el objetivo de esclarecer las diferencias y similitudes entre autores a pesar de la diversidad de enfoques teóricos y de perspectivas que existen aún al interior de la misma disciplina científica.

Palabras clave: sociedad, enfoques teóricos, perspectiva disciplinar.

ABSTRACT. This article reviews some of the most important thesis of classical theorist of Sociology related to the «society» concept. Besides, it invites to reflect and debate about main contributions made by these theorists with the aim of clarifying the differences and similarities between them in spite of the diversity of theoretical approaches and perspectives that remains in the same scientific discipline.

Keywords: Society, theoretical approaches, disciplinary perspective.

> El marxismo aportó una concepción holística de la realidad, un saber comprensivo del proceso en curso y un legado de propuestas anticapitalistas. Nos proporcionaba herramientas para orientarnos y proyectar nuestros deseos de cambio de la sociedad heredada. Con él desafiábamos la usanza de un pensamiento liberal que no aludía a la lucha de clases, ni a la explotación, ni al dominio imperialista y, por tanto, no daba cuenta del proceso de cambios en el que estábamos inmersos y con el cual la voluntad política de la Revolución se comprometía cada vez más.
>
> Sin embargo, por marxismo podemos entender cosas muy diferentes: desde el cuerpo teórico e ideológico de sus fundadores hasta el conjunto de seguidores que interpretan, revisan y se desvían, por diferentes motivos, de las fuentes originarias dando lugar a la tradición marxista, a saber, la diseminación e historia de sus disímiles corrientes. A la postre, el marxismo es un acervo cultural e histórico muy amplio, donde siempre hacemos una escogencia política.
>
> Entrevista realizada al sociólogo y politólogo cubano Juan Valdés Paz.

A modo de introducción

Responder a la interrogante acerca de ¿qué es la sociedad?, no es algo de sencilla respuesta dentro de la intelección o reflexiones que ha producido el pensamiento social. Los modelos teóricos propuestos por las ciencias sociales se caracterizan, por la diversidad de paradigmas y por perspectivas de análisis disciplinares que se construyen sobre la base de diferentes visiones del conocimiento, unos son de naturaleza causal (con todas sus variantes), otros funcionalistas y otros presentan una afinidad electiva.

Para el análisis de este concepto como de otros debe tenerse en cuenta que, son estructuras lógicas que nos permiten desentrañar los procesos que ocurren en la realidad como totalidad. Constituyen herramientas intelectuales para el trabajo científico que permiten la comunicación y el entendimiento entre investigadores pertenecientes a una misma comunidad científica, ofreciendo una especie de jerga. Sin embargo, no debe olvidarse que la realidad siempre es más rica en determinaciones que las aproximaciones teóricas que sobre ella se elaboran. La construcción de una definición es una operación lógica, a la cual acude constantemente el científico, pues indica la esencia de los objetos de estudio. Una definición rigurosa de conceptos debe identificar, fijar los rasgos esenciales del objeto o fenómeno y delimitar, diferenciando a un objeto o un fenómeno de aquellos otros objetos que aparenten ser semejantes.

Así, se deben tomar en cuenta algunas de las reglas formales para lograr una elaboración de conceptos, entre otras:

- La definición debe tratar de abarcar plenamente el objeto o fenómeno a definir.
- Presentan un nivel de generalidad.
- Deben evitar las tautologías.
- Referencias en negativo solo en casos excepcionales.
- Debe ser lo más precisa y exacta posible.
- En el caso de las Ciencias Sociales debe operar con categorías fetichistas, quiere decir que se distancien de la realidad que pretenden definir. (Muñoz y Hernández, 2003, p. 7)

Por otra parte, todo pensamiento humano es dependiente de una realidad social, que lo trasciende, porque nuestra visión cotidiana y científica del mundo se construye orientada por un sistema axiológico en el que nos socializamos y en el cual vive y actúa cualquier sociedad. Quiere decir que, el pensamiento del hombre o mujer puede ser libre dentro del área de la determinación social, pero no es libre a estar fuera de ella. El individuo no puede estar fuera de la sociedad. El individuo está atado a las fuerzas sociales, pero con bandas elásticas y no con cerraduras de hierro. No olvidar que ellos y ellas se constituyen en fuerzas sociales, dotados de conciencia y voluntad y con experiencias de vida cotidiana diferentes.

Si desde la antigüedad la elaboración de concepciones sobre la sociedad podía emprenderse (y de hecho se emprendía), dentro del marco de los diversos sistemas filosóficos y como parte de ellos, ya en el siglo xix, no era posible. Con la maduración de las relaciones sociales capitalistas en los países de Europa occidental, estas sociedades alcanzan un elevado grado de diferenciación y una creciente funcionalización en sus instituciones; esto explica que la comprensión del entramado social no quedará lo suficientemente explicado desde las posiciones especulativas de la filosofía (Marx y Engels, 1963, t-1 y Heller, 2003).

Era necesaria, entonces, el surgimiento de una ciencia que, siendo simultáneamente teoría general de la sociedad y análisis empírico de los diversos procesos sociales, comprendiera y explicara los cambios institucionales como resultado de los cuales, las viejas sociedades feudales habían devenido «modernas». Así, tanto el marxismo como la sociología emprenden esta empresa teórica y práctica.

Reflexiones desde la sociología «clásica» no marxista

Cuando desde su sistema de filosofía positiva (inicios s. xix), Augusto Comte proponía que la *física social* culminaría el sistema de la clasificación de las ciencias, justificaba esta inclusión con el argumento de que esta ciencia contribuiría a *la «reorganización de la sociedad sobre bases científicas»*, pues permitiría descubrir las leyes generales de la sociabilidad y al alcanzar el estadio «positivo», completaría el tránsito del conocimiento humano hacia el peldaño superior, y

con ello, la sociedad desplegaría todas sus potencialidades como «sociedad industrial» (Durkheim, 1973).

Cierto es que en el sistema comteano, este programa no logró cumplirse, porque su creador no logró dotarlo de la comprensión de una sociedad tan complejamente organizada, pero lo que interesa enfatizar aquí es que en el autor convergen preocupaciones de orden filosóficas y sociológicas (en el caso de estas últimas, aún en su acumulación más simple como programa de investigación independiente y con el mismo método que las ciencias naturales),y que están consustancialmente unidas a la idea de la transición a lo moderno.

En su análisis del mundo social son muy importantes los conceptos de estática social y dinámica social para referirse a lo social. La primera describe «las interacciones entre las partes del sistema social», en la búsqueda de la armonía (en la que se reconoce la presencia del individuo), un individuo que requiere de un control exterior, pues si «se le deja a su arbitrio, las personas actúan de manera egoísta». Para él, «la verdadera libertad no es más que una sumisión racional a [...] las leyes de la naturaleza». La segunda, la dinámica social tenía «como *objeto el estudio de las leyes de sucesión de los fenómenos sociales*». La sociedad se encuentra siempre en proceso de cambio, pero un cambio que se produce ordenadamente. Como son leyes invariantes las que controlan este proceso, las personas pueden hacer poco para influir en la marcha general del proceso (Ritzer, 2003, p. 101-105)

Herbert Spencer siguiendo esta línea de pensamiento, pero con un enfoque biologicista de lo social, entiende la sociedad como un organismo, el que en su evolución ha alcanzado la forma superorgánica y expresa:

> Si hubo evolución, la forma que llamamos superorgánica debió salir insensiblemente de la evolución orgánica; pero podemos sin inconveniente no comprender en ella más que las operaciones y los productos que implican acciones coordinadas de muchos individuos, acciones coordinadas que causan efectos muy superiores con mucho, por su extensión y su complejidad, a los que pueden organizar las acciones individuales. (Spencer, s.a.)

Sus reflexiones se basan en un grupo de principios teóricos generales, que parten de la aplicación de la teoría de la evolución al mundo social, denominándola como la más compleja, caracterizada por una integración/diferenciación creciente que implica un cambio progresivo. Se transita de estados de homogeneidad a una cada vez mayor heterogeneidad y de lo indefinido a lo definido. Su enfoque de lo social es macro-social (agregados sociales) —las sociedades, las estructuras sociales y las instituciones sociales— así como sus funciones.

Ambos pensadores hicieron intentos por buscar explicación, tal como lo hizo la filosofía de la historia anterior, y la influencia de los adelantos científicos de las ciencias naturales, principalmente la física y la biología, a toda la vida social del hombre y a su historia. Considerando la primacía del todo sobre las partes,

afirman la dependencia del individuo del todo social, justificado por la necesidad de mantener el orden y la armonía social, como garantía del progreso, pero sin el interés de descubrir las causas internas de los procesos sociales y atribuyendo a las contradicciones su derivación del estado de la naturaleza. Entonces ¿cómo entender la nueva sociabilidad que había surgido?, ¿qué principios la regían?, ¿a qué intereses respondía?, ¿cuáles contradicciones las caracterizaba?, ¿adónde conduciría esa modernidad burguesa? Son respuestas que la sociología clásica adelantó, pero que no pudo siempre responder en sus primeros momentos, porque no fueron de su interés planteárselas o sus preferencias teóricas y metodológicas no se lo permitieron.

En este sentido epistemológico, el positivismo, corriente de pensamiento que representaban A. Comte y H. Spencer, explicaba:

> [L]a ciencia social moderna debía asumir el patrón gnoseológico de las así llamadas ciencias naturales, esto es entre otras cosas la representación del esquema cognoscitivo de tipo explicativo causa-efecto. Además de la defensa de la unicidad o comunión metodológica de las ciencias sociales con las ciencias naturales basando la búsqueda del conocimiento en ambos casos análogamente en la triada observación, experimentación y comparación. En otras palabras con la asunción de este patrón se pugnaba por una ciencia avalorativa, apolítica y neutral, cuya objetividad estaría garantizada en tanto abrazara las cuestiones anteriores. Esta posición le permitiría al conocimiento moderno separarse de la metafísica y especulación, y descubrir las leyes naturales, universales, que rigen toda actividad del mundo social o físico desde una posición inductivista. (Peña, 2012)

Sin embargo, en su trayectoria de consolidación en la búsqueda de la cientificidad acerca de lo social, aparecen propuestas desde el *sociologismo* de Emile Durkheim o desde el *comprensivismo* de Max Weber, todas de interés para poder entender la lucha ideológica que las ideas del marxismo tuvieron que sostener en su surgimiento, y con posterioridad.

El sociologismo durkhemiano se caracteriza por el análisis macro-social, pero también incorpora los análisis micro y toda una propuesta metodológica para el análisis de lo social. Escribe el primer texto metodológico dentro de la sociología, *Las reglas del método sociológico* (1897). Su propuesta positivista se propone superar la vertiente naturalista y psicologista, apostando por la centralidad del dato, de lo observable y de la empiria en el estudio de la sociedad y respetuoso de la explicación causa-efecto. Le atribuye un importante papel al desarrollo de la racionalidad, la que adquiere características particulares cuando del análisis de lo social se trata, precisamente porque el logro del progreso es también resultado de la evolución moral y de la conciencia colectiva.

Para el autor, la sociedad era algo diferente al individuo, pero establece la relación entre ellos y no precisamente de subordinación, como encontramos

en los pensadores anteriores, lo social es externo al individuo y lo constriñe en su accionar, de ahí, que tenga prevalencia sobre este. Lo explica a través de la definición del hecho social, la sociedad está compuesta por hechos sociales, enfoque que distingue su propuesta y que ha tenido gran influencia en los desarrollos posteriores de la teoría social. El sociólogo debe tratar de conocer y explicar estos.

Refiriéndose a lo anterior plantea: «La cuestión es tanto más necesaria, en cuanto se emplea aquel calificativo sin mucha precisión; se le emplea corrientemente para designar a casi todos los fenómenos que ocurren en el interior de la sociedad […]»

Y continúa afirmando:

> He aquí, pues, un orden de hechos que presentan caracteres muy especiales: consisten en maneras de obrar, de pensar y de sentir, exteriores al individuo, y que están dotadas de un poder coactivo, por el cual se le imponen. Por consiguiente, no pueden confundirse con los fenómenos orgánicos, pues consisten en representaciones y en acciones; ni con los fenómenos psíquicos, que solo tienen vida en la conciencia individual y por ella. Constituyen, pues, una especie nueva, a que se ha de dar y reservar la calificación de (sociales). Esta calificación les conviene, pues no teniendo al individuo por sustrato, es evidente que no pueden tener otro que la sociedad, ya a la política en su integridad, ya a algunos de los grupos parciales que contiene, confesiones religiosas, escuelas políticas, literarias, corporaciones profesionales, etc. (Durkheim, 2003, pp. 188-190)

Durkheim trata de separar los hechos sociales (materiales y espirituales) que serán el objeto fundamental de esta ciencia social que es la sociología, de otros, que también ocurren en sociedad de carácter biológico o psicológico, que él, los denomina «sustratos», pero que no tienen que ver con experiencias colectivas a nivel social. Así el «[h]echo social es toda manera de hacer, fijada o no, susceptible de ejercer sobre el individuo una coacción exterior; o bien: Que es general en el conjunto de una sociedad, conservando una existencia propia, independiente de sus manifestaciones individuales» (Durkheim, 2003, p. 197).

Se refiere a la organización de la sociedad en términos de estructura, a través de su consideración del funcionamiento de las instituciones. Estructura y función se constituyen en el esqueleto de la sociedad, que las normas y valores compartidos ponen en movimiento. Por eso, define a las instituciones como prácticas sociales que se legitiman por medio de su regularización y su alcance colectivo, compartido por grupos de personas y donde los individuos mediante de los procesos de socialización incorporan lo socialmente aceptado. Insiste en el papel de la educación en el fomento de la moralidad superior y la concibe como institución por excelencia de socialización acorde con las características e intereses de la sociedad.

En esta concepción, los individuos se convierten en entes pasivos que recepcionan lo socialmente legitimado y funcional al sistema, anteriormente estructurado, desconociendo la capacidad transformadora que tienen los sujetos para construir su propia sociabilidad. Su preocupación con la armonía y el equilibrio social lo llevan a definir el concepto de anomia, como aquellas conductas individuales que se desvían de las normas establecidas.

Por otra parte, el comprensivismo, corriente de pensamiento desarrollada por Max Weber, quien es de los sociólogos clásicos de los más influyentes en la contemporaneidad, epígono indiscutible de la sociología burguesa antes y ahora, y figura incorporada como referente en análisis marxistas más heterodoxos, precisamente por la vastedad de temas que su obra alcanza y la profundidad y coherencia teórica de muchas de sus conceptualizaciones sobre fenómenos sociales diversos.

Como Carlos Marx, Max Weber a posteriori se interesa por el estudio del sistema capitalista y escribe su obra *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*, para ocuparse del análisis de las causas de su surgimiento, y de hecho enfrenta las tesis principales que Marx había desarrollado en *El capital*. No llegó a comprender la lógica dialéctica subyacente en la perspectiva marxista, y los términos económicos analizados por este último (acumulación originaria del capital, relación capital-trabajo, mercancía, clase social, enajenación), aunque no fueron desconocidos por Weber, los prefirió sustituir en su estudio por el tipo ideal «el espíritu del capitalismo», conceptualización referida a las actitudes y conductas individuales que promueve el tipo de racionalidad capitalista. Pretendía captar un gran número de interrelaciones sociales. El autor del prólogo a la edición cubana de *Economía y sociedad*, expresa que buena parte de la obra de Weber fue escrita en polémica con el fantasma de C. Marx (Sánchez, 1971, p. X).[1]

Reconoce Sánchez que:

> Durkheim y Weber fundan escuelas sociológicas que intentan interpretaciones totalizadoras de la sociedad moderna. La sociología alcanza a ser uno de los logros culturales más importantes de la burguesía inaugurándose con ella un nuevo modo de pensamiento social que, reconociendo al marxismo, nacía con la finalidad de anular su efecto desintegrador como principal centro de oposición al sistema (1971, p. VIII).

Así, el centro de la propuesta teórica weberiana para el análisis de lo social, lo constituye el concepto de acción social, «aquella conducta humana en la que el sujeto o los sujetos de la acción enlazan a ella un sentido subjetivo». Lo anterior, explica el carácter de sociología comprensiva de su sistema teórico, y el valor

[1] Al respecto en la literatura se encuentran: autores que están de acuerdo con esta postura de polémica de M. Weber con C. Marx; hay otros que atribuyen a los textos de Weber más libertad de creación respecto a sus contemporáneos; así como otros que sostienen que en las ideas producidas por los autores hay más convergencias que divergencias.

que otorga a las subjetividades. Precisamente en esto reside el valor que él atribuye a los significados en las conductas individuales, pues toda acción debe tener una significación para el individuo, y la acción social es el acto cuyo sentido está referido a la conducta de otro individuo u otros. Weber expresa:

> 1. La acción social (incluyendo tolerancia u omisión) se orienta por las acciones de otros, las cuales pueden ser pasadas, presentes o esperadas como futuras (venganza por previos ataques, réplica a ataques presentes, medidas de defensa frente a ataques futuros). Los «otros» pueden ser individualizados y conocidos o una pluralidad de individuos indeterminados y completamente desconocidos [...]
>
> 2. No toda clase de acción —incluso de acción externa— es social en el sentido aquí admitido.
>
> 3. No toda clase de contacto entre los hombres tiene carácter social; sino solo una acción con sentido propio dirigida a la acción de otros. (Weber, 1971, pp. 18 y 19)

Él pretendía que en cada tipo de acción se pudiese entender el tipo de racionalidad presente, pues todas las acciones sociales se rigen por determinados tipos de racionalidad, que subyacen a la acción social, y serán con arreglo a valores: determinada por la creencia consciente en el valor propio y absoluto de determinada conducta, sin tomar en consideración el resultado obtenido; con arreglo a los fines o convencional: se fundamenta en el cálculo o en la adecuación de los medios a los fines deseados.

La acción social, el autor la clasifica en: racional con arreglo a fines; racional con arreglo a valores; afectiva y tradicional. Aunque confesó su adscripción a un método individualista, se vio obligado a admitir que era imposible eliminar totalmente de la sociología las ideas colectivas. Pero incluso, cuando admitió la significación de los conceptos colectivos, los redujo esencialmente a patrones y a regularidades de la acción individual (Ritzer, 2003, p. 261).

Desde esa comprensión de la acción, la actuación en sociedad siempre se realizará en un contexto convencional de instituciones y estará mediada por el accionar consciente y la capacidad individual de los sujetos, sus motivaciones, intereses, fines, amparados por normas y valores aprendidos en sociedad, pero donde existe un sentido subjetivo. Su propósito más claro consistía en centrarse en los individuos y en las pautas y regularidades de su acción y no en la colectividad (Ritzer, 2003, p. 263).

Por lo anterior, es difícil encontrar en su obra una definición de sociedad, el autor se refiere en reiteradas ocasiones sobre todo en *Economía y sociedad*, al conjunto de las interrelaciones humanas que se infiere están por detrás de las acciones sociales y las conductas que despliegan una pluralidad de individuos, donde menciona y ejemplifica con la referencia a normas y valores legitimados,

instituciones tanto económicas, políticas, sociales y culturales, y las estructuras que las conforman. Destacando la inter-individualidad.

No olvidar su afirmación referida a que:

> La sociología construye conceptos-tipo —como con frecuencia se da por supuesto como evidente por sí mismo— y se afana por encontrar reglas generales del acaecer. Esto en contraposición a la historia que se esfuerza por alcanzar el análisis e imputación causales de las personalidades, estructuras y acciones individuales consideradas culturalmente importantes. La construcción conceptual de la sociología encuentra su material paradigmático muy esencialmente, aunque no de modo exclusivo, en las realidades de la acción consideradas también importantes desde el punto de vista de la historia (…) Como en toda ciencia generalizadora, es condición de la peculiaridad de sus abstracciones el que sus conceptos tengan que ser relativamente vacíos frente a la realidad concreta de lo histórico (Weber, 1971, p. 16)

Es significativo e imprescindible destacar las aportaciones que Max Weber realiza en la construcción de conceptos que pretenden explicar otros ámbitos de lo social, procesos de marcada significación social, como los de estratificación social o los estudios en el terreno de la política, con conceptos como los de dominación y burocracia; los análisis de la religión, entre otros y la creación de esos tipos ideales en consecuencia con esto, han convertido a Weber en un autor de referencia imprescindible en el estudio del pensamiento social. Ello se pone de relieve en su postura de crítica al positivismo, con su perspectiva de análisis basada en la subjetividad, su individualismo metodológico y la creación de innumerables conceptos que resultan un apoyo para la investigación social, al margen de las críticas que se le pueden realizar.

La propuesta desde el pensamiento marxista

Algunas importantes referencias aportadas en este artículo acerca de los pensadores sociales analizados ponen de manifiesto que siempre existió un discurso sobre la sociedad y el hombre reconocible en la sociología, y que el advenimiento de la modernidad y su desarrollo en el siglo XIX con toda la gama de contradicciones que se desplegaron acrecentó el interés sobre este particular. Tanto el Marxismo como la Sociología se dispusieron a la búsqueda de la verdadera ciencia de la sociedad, compartiendo el contexto histórico de su surgimiento (condiciones económicas, sociales, políticas y culturales); recibiendo una herencia ideológico-teórica precedente compartida (ilustración-contra-ilustración, polémica idealismo-materialismo, dialéctica-metafísica); y respondiendo a preocupaciones y contradicciones sociales comunes, pero desde posiciones de clases enfrentadas.

Con contenido variable, el término «moderno» expresa una y otra vez la conciencia de una época que se pone en relación con el pasado de la antigüedad para verse a sí misma como el resultado de una «transición de lo viejo a lo nuevo» (Inkeles, 1964; Giner, 1994 y Heller, 2003).

Teóricamente, la sociología es la forma que asume esta conciencia de la época moderna, y dentro de ella, el modelo de tránsito desde lo tradicional ocupa un lugar central en los diversos sistemas explicativos de la sociedad, ante la incapacidad de la filosofía especulativa anterior al marxismo de explicar la complejidad del mundo moderno (Lenin, 1978).

Así, la reflexión en torno al surgimiento de la modernidad atraviesa toda la teoría social hasta la actualidad (y esto es válido también para la discusión que ha tenido lugar alrededor de la posmodernidad). Esta discusión puede seguirse a través de dos perspectivas básicas:

> 1. la marxista, que explica el tránsito a lo moderno en términos de la sustitución del modo de producción feudal por el capitalista, lo que determina la expansión de relaciones sociales específicas, histórico-concretas, basadas en la propiedad privada sobre los medios de producción y donde surge el proletariado como fuerza social de cambio.
>
> 2. la de la sociología «clásica» (no marxista), que pretende dar cuenta del advenimiento de un nuevo tipo de sociedad: subrayando su estabilidad y equilibrio, la necesidad de adaptación de los individuos a los intereses que porta el sistema capitalista, detentador de la propiedad privada. (Godoy, Muñoz, 2009, inédito)

En consecuencia con lo anterior, cada uno de estos procesos de búsqueda de una cientificidad para explicar la realidad, tuvieron su expresión en la construcción de sistemas de ideas constituidas por teorías, conceptos, y leyes que expresaban una visión del mundo desde la clase cuyos intereses representaban en los primeros treinta años del siglo XIX: la burguesía y el proletariado. Sus diferencias básicas, si queremos hacer una lectura que conlleve la realización de una crítica desde la teoría, tendrían que hacerse desde el análisis de los contextos históricos donde se ha producido la teoría; desde los desarrollos producidos en el campo del desarrollo de las ciencias general; la acumulación de conocimientos producida particularmente en el terreno de las ciencias sociales; así como desde el posicionamiento clasista de los representantes de cada una de las escuelas de pensamiento (Lenin, 1978).

Así, la diferenciación que trajo la modernidad con la proliferación del mercado debido a la expansión del desarrollo industrial capitalista y las ansias de heterogeneidad respecto a las libertades políticas de cada individuo, presentaban a la nueva sociedad como una sociedad atomizada, sin embargo, para mantenerla en funcionamiento se necesitaba una integración social fuerte. Es en este senti-

do, que la idea del individuo y la sociedad entran en cuestionamiento relacional desde el pensamiento social, y por un lado, aparece la propuesta de armonía, orden, equilibrio y progreso referida con anterioridad y por otro la de cambio, revolución social y progreso portada por el pensamiento de Carlos Marx.

El contexto de desarrollo de esta contienda ideológica está marcado por dos momentos históricos que son necesarios nombrar al referirse a la modernidad: la Revolución inglesa (1768) y la Revolución francesa (1789). Procesos históricos que marcaron el inicio de cambios que fueron madurando en la medida que el tránsito a lo moderno se profundizaba, aunque no son los únicos. Entre estas transformaciones podemos mencionar:

- A partir de la Revolución industrial y la consecuente expansión del capitalismo en Europa, se generalizaron los mercados y se aceleró el desarrollo de las fuerzas productivas, extendiéndose su forma de explotación capitalista.
  Como resultado del desarrollo sucesivo de revoluciones burguesas en toda Europa y el fortalecimiento de los estados nacionales, se polarizaron los intereses de clases entre burguesía y proletariado. Se produce una consolidación de la burguesía como clase dominante y una proletarización masiva, lo cual deriva en el desarrollo de movimientos sociales y en el surgimiento de nuevos actores sociales como la mujer.
- Como consecuencia de la nueva dinámica social, se produce una diferenciación funcional creciente de la sociedad, proliferando y complejizándose las instituciones sociales y transformándose los sistema de valores.
- Al impulsarse el desarrollo científico por medio de la aparición de nuevos descubrimientos, se secularizó el conocimiento produciéndose un proceso de diferenciación surgiendo ciencias nuevas y ocurrió una revolución de las cosmovisiones del mundo abrazadas por la reflexión social.
- Se enriqueció la acumulación de los conocimientos teóricos acerca de la sociedad al surgir un individuo que se auto reconoce como objeto de estudio.

Este desarrollo vertiginoso y radical de dimensiones económicas, políticas, ideológicas, sociales y cognoscitivas, que contrastaba con la estabilidad anterior, condicionó la aparición de reflexiones sobre el paso de las sociedades tradicionales a las modernas.

Si desde la antigüedad la elaboración de concepciones sobre la sociedad podía emprenderse (y de hecho se emprendía) dentro del marco de los diversos sistemas filosóficos (de naturaleza abstracta) y como parte de ellas, ya en el siglo xix esto no era posible. Era necesaria, la aparición de una ciencia que al ser simultáneamente teoría-general de la sociedad y análisis empírico de los diversos procesos sociales, comprendiera y explicara los cambios.

Había urgencia de la aparición de nuevos métodos para el estudio de la realidad, de un conocimiento más preciso acerca del funcionamiento del organismo social. Así la sociología surge con la pretensión de ofrecer un cono-

cimiento más preciso y específico sobre el funcionamiento y desarrollo de la sociedad y formular nuevos métodos y procedimientos para comprender la nueva y más compleja realidad. La sociología se convierte en la forma en que la modernidad se cuestiona a sí misma. Como nueva ciencia se compromete con el apego al hecho, la búsqueda de la objetividad y una vocación pragmática utilitaria, cuestión explicada en la primera parte de este trabajo (Muñoz, Hernández y Peña, 2003, pp. 1 y 2).

Pero por otra parte, surgía la escuela marxista de pensamiento, desarrollada y mantenida por mucho tiempo en los márgenes de la sociología «clásica». Ella no fue simplemente una filosofía o una teoría sociológica más, sino que representó en sí misma una revolución teórica, que interpretaba la necesidad de explicar los cambios de la sociedad tradicional a la moderna, pero sobre fundamentos epistemológicos, metodológicos y conceptuales completamente diferentes. Su condición de una nueva concepción del mundo, caracterizada por el entrelazamiento de ideas filosóficas, económicas, políticas, éticas, sociológicas y culturales para tratar de dar respuestas a las necesidades explicativas que exige el proceso de funcionalización creciente de la sociedad, se fundamentaba en:

> - el descubrimiento y la elaboración de la concepción materialista de la historia;
> - la aportación de un método dialéctico materialista de análisis de la realidad;
> - el reconocimiento de la unidad indisoluble entre la teoría y la práctica;
> - la construcción de un grupo de conceptos que permiten explicar desde la esencia de lo social, cada uno de sus ámbitos, a partir de su carácter histórico concreto. Lo que permitió iniciar una nueva etapa en el desarrollo del pensamiento social.

En este sentido V.I. Lenin expresó:

> El gigantesco paso adelante que dio Marx en este sentido (se refiere al enfrentamiento a los análisis metafísicos de la sociedad), consistió precisamente en haber arrojado por la borda todos esos razonamientos sobre la sociedad y el progreso en general, ofreciendo, en cambio, un análisis científico de una sociedad y de un progreso: de la sociedad y del progreso capitalistas. (Lenin, 1978, p. 20)

Así el descubrimiento de la concepción materialista de la historia no nace de la especulación filosófica idealista, sino de la aplicación del método científico al análisis de la sociedad, del estudio histórico-concreto del conjunto de relaciones sociales y de la acumulación de datos, que le permitieron caracterizar la dinámica de funcionamiento de la sociedad capitalista. Por ello, lograr una aproximación teórica al concepto de sociedad desde la perspectiva del pensamiento de los clásicos del marxismo, implica necesariamente partir del análisis de la relación individuo-sociedad, en su carácter histórico-concreto. Lo ante-

rior, constituye a criterio de esta autora, un posicionamiento metodológico obligado en esta indagación.

En el caso que nos ocupa, el marxismo, el proceso de construcción de los diversos objetos de estudio dentro de la investigación social, plantea el establecimiento de un verdadero diálogo entre el sujeto y la realidad, a fin de relacionar a esas dos instancias y transformar al objeto de conocimiento. Este proceso se aleja de las posiciones idealistas y metafísicas, que abundan en las ciencias sociales antes del surgimiento de esta concepción del mundo que tiene como centro a la sociedad, en la primera mitad del siglo xix.

Al valorar en una de sus obras cardinales *El capital*, la importancia de la relación de la sociedad y el individuo imprescindible para una comprensión científica de la sociedad y para la elaboración de una aproximación conceptual de esta, Carlos Marx expresa:

> Quien como yo concibe el *desarrollo de la formación económica de la sociedad* como un *proceso histórico–natural*, no puede hacer al individuo responsable de la existencia de relaciones de las que él es socialmente criatura, aunque subjetivamente se considere muy por encima de ellas. (Marx, 2000-2001, p. 21)

Fijar la atención en este fragmento permite por lo menos llamar la atención en tres tesis esenciales del pensamiento de Carlos Marx que se conjugan en él:

- el concepto de formación económica de la sociedad.
- su consideración como un proceso histórico-natural.
- el reconocimiento de la existencia de relaciones y la consideración del individuo como un ente social.

Cada una de estas tesis y en el vínculo necesario que entre ellas descubre la concepción dialéctico-materialista de la historia, se suscita el interés académico, por un concepto que engloba a los anteriores y hasta cierto sentido los antecede, pero que no puede ser entendido sin ellos, y que es utilizado por todos, tanto desde el punto de vista científico como cotidiano: el de sociedad.

En consecuencia y sin pretender ofrecer un concepto acabado, la sociedad, debe ser considerada un concepto de máxima generalidad, y que solo puede entenderse en vínculo con los individuos que en ella accionan. Es considerada un sistema de relaciones que se verifican entre el hombre y la naturaleza, y entre los hombres mediados por la actividad práctica. Estas relaciones se estructuran y se jerarquizan, permitiendo un ordenamiento de los diferentes ámbitos de lo social, la economía, la estructura social, la política, la cultura y la ideología. Este sistema se erige sobre la base de determinadas relaciones materiales y espirituales, donde en última instancia las primeras son las determinantes. En el centro de esa relación están los sujetos sociales, a quienes se les reconoce un carácter activo, transformador, y cuya esencia humana está constituida por el conjunto

de las relaciones sociales en que desenvuelve su vida. Así sociedad e individuo, se interpenetran en un proceso creativo de construcción de una sociabilidad determinada e histórico-concreta.

Conocemos importantes obras de Carlos Marx y Federico Engels, que todo estudioso de sus ideas debíamos leer con atención, en las que se abordan aspectos que dan cuenta del enfoque holístico y de totalidad que caracteriza la mirada que ellos construyen de la sociedad, tales como *Manuscritos económico-filosóficos, Miseria de la Filosofía, La ideología alemana, Prólogo de la Contribución a la crítica de la Economía Política, Ludwig Feuerbach y el fin de la Filosofía Clásica Alemana, El origen de la familia, la propiedad privada y el Estado, Las luchas de clase en Francia, El dieciocho brumario de Luis Bonaparte, El capital*, entre otros, así como su papelería que recoge cartas imprescindibles para entender las tesis centrales acerca de sus concepciones sobre la sociedad, y muchas de ellas constituyen un reflejo de lo álgida que se torna la lucha ideológica del marxismo después de la muerte de Marx.

A partir de comprender la sociedad como un conjunto de relaciones sociales de producción, y dar centralidad al concepto de producción social como punto de partida para caracterizar la formación económico social, como categoría que designa la existencia histórico-concreta de las sociedades, Marx y Engels están dando un giro epistemológico de ciento ochenta grados, con respecto a las aproximaciones teóricas anteriores que sobre la sociedad se habían producido en el pensamiento social.

Cuando en *La ideología alemana* y parafraseando, ellos expresan que la premisa de toda historia humana es la existencia de hombres vivientes, y que el primer hecho histórico es la producción de bienes materiales; en el entendido que los hombres para hacer política, filosofía, etcétera, tienen que comer, beber y alojarse bajo un techo; están ofreciendo una respuesta materialista a la concepción de la sociedad, idea que venía ya de los análisis producidos en los *Manuscritos económico- filosóficos*, sobre todo, cuando en ellos se refieren a la centralidad del papel del trabajo en la práctica humana transformadora y su carácter enajenado en la sociedad capitalista. Estas ideas son concentradas y expresadas como tesis en su genial *Prólogo de la Contribución a la crítica de la Economía Política*.

El tratamiento del concepto de producción social, entendida como producción material y espiritual (fundamentada en la actividad humana transformadora, cuyo núcleo lo constituye el trabajo), y el destaque del papel de los sujetos, cuya esencia solo se despliega en sociedad, así como su dialéctica implícita, constituyen tesis que van delineando el núcleo central de la comprensión de lo social en los clásicos

Por otra parte, sus consideraciones acerca del papel activo de la conciencia en el despliegue de la realización humana, su comprensión de que la historia social es también el despliegue de los momentos subjetivos de la conciencia humana, y que se debe avanzar en pos de la des-enajenación de los sujetos para ir hacia

el progreso humano, muestra un movimiento en busca del reino de la libertad, que no es más que el del conocimiento de la necesidad y de la búsqueda de la realización humana. En este sentido, el destaque del papel de la política, desde sus tesis originarias, a partir de la comprensión de la esencia de las clases sociales y su papel en el cambio social, y sus ideas acerca de la dialéctica de las formaciones económico sociales, proporcionan una base científica a los análisis de lo social.

Al respecto V. I.Lenin expresó en su texto *Quiénes son los "amigos del pueblo" y como luchan contra los socialdemócratas*, escrito a finales de la década del noventa del siglo XIX,[2] lo siguiente:

> *El capital* tuvo un éxito tan inmenso precisamente porque este libro de un «economista alemán» mostró al lector toda la formación social capitalista como organismo vivo: con sus diversos aspectos de la vida cotidiana, con la manifestación social efectiva de los antagonismos de clases propio de tales relaciones de producción, con su superestructura política burguesa que protege la dominación de la clase de los capitalistas, con sus ideas burguesas de libertad, igualdad, etc. […] con sus relaciones burguesas. Se comprende ahora que la comparación con Darwin es exacta […]
>
> Marx puso fin a la concepción que se tenía de que la sociedad es un agregado mecánico de individuos que admite toda clase de cambios por voluntad de los jefes (o, lo que es igual, por voluntad de la sociedad y del gobierno), agregado que surge y se modifica casualmente, y dio por primera vez a la sociología una base científica, al formular el concepto de formación socioeconómica como conjunto de determinadas relaciones de producción y dejar sentado que el desarrollo de estas formaciones constituye un proceso natural. (Lenin, 1978, p. 17)

Estas tesis de partida muestran la intencionalidad de V.I.Lenin en marcar la diferencia que representa el ideario de Marx con respecto a las posiciones teóricas producidas desde el ideario burgués, y aclara algo que no siempre fue entendido por parte de los científicos sociales en Cuba (sobre todo a fines de los años setenta e inicios de los ochenta del siglo pasado), quienes hicieron una lectura desde el marxismo que interrumpió y frenó los desarrollos de la ciencia sociológica en el país. En lectura de la autora de este artículo, Lenin está significando el tributo que las ideas de Marx y Engels ofrecen a una perspectiva sociológica que epistemológicamente se diferencia de la sociología creada hasta ese momento, y no están negando el derecho de existencia de la ciencia sociológica.[3]

[2] El texto fue escrito como respuesta a artículos publicados en la revista *La Riqueza Rusa* publicada en San Petersburgo (1876 hasta mediados de 1918). Esta revista a mediados de los 90 pasó a ser órgano de los populistas liberales quienes propugnaban la reconciliación con el gobierno zarista y el combate al marxismo y a los marxistas rusos.

[3] Recordar el carácter intermitente de la sociología en Cuba después de 1959, y la interrupción experimentada de sus estudios en 1976 para re-iniciarse solo en el año noventa del siglo pasado como disciplina independiente.

Es decir, la necesidad de esclarecer la determinación externa de las acciones, aquello que coactivamente aparece como común a todos guiando nuestras acciones y pensamientos y que se presenta como socialmente aceptado, compartido, cuestionado y dominante, es la necesidad básica que justifica intelectual y moralmente el imperativo de develar dentro de la propuesta marxista sus aportaciones de interés sociológico, precisamente porque es reconocido que en el descubrimiento de la sociedad como objeto de estudio relativamente autónomo de las ciencias sociales, la concepción marxista de la sociedad tiene mucho que aportar.

El científico y su objeto establecen una comunidad de comprensión ya que ambos se ven envueltos en una reflexividad mutua: el sociólogo ofrece definiciones de la sociedad —la formaliza— y esta se redefine a través del conocimiento que propone el sociólogo—se des-formaliza. La sociología resulta ser el mecanismo a través del cual las sociedades modernas, cada vez más complejas a partir de la diferenciación estructural y, por tanto, opacas porque hay fuerzas que no se conocen, pretenden restablecer la transparencia colectiva, reflexionan sobre sí mismas y así, cambiarse y modificarse desconociendo la suerte última de sus actos. A través del sociólogo la sociedad se sobrevive a sí misma, se vuelve un momento sobre sí, reflexiona sobre sí y, por medio de él, todos los agentes sociales pueden saber un poco mejor lo que son, lo que hacen y porque lo hacen. El dominio o la posesión de la naturaleza social a la que no renuncia la sociología surgen de su potencialidad para desarrollar diagnósticos y prognosis sociales (Basail, 2003).

Entonces no renunciemos a las potencialidades epistemológicas y metodológicas que brinda el pensamiento de los clásicos del marxismo para entender los problemas contemporáneos, y evaluemos con todo el rigor académico y con nuestra vocación de transformación social, inspirada en el legado emancipatorio de las ideas de Marx, Engels y Lenin, sus aportaciones en el sentido de análisis sociológico que estas presentan. El nexo entre la filosofía y la sociología puede resultar tremendamente productivo para apoyar los procesos de perfeccionamiento y cambio que nuestra sociedad requiere.

Evidencia de lo anterior es la vigencia de lo expresado por Marx y Engels en el *Manifiesto del Partido Comunista* con la intencionalidad de dotar de base científica, el análisis que desde la organización obrera le solicitaron para el programa de su organización La Primera Internacional, desde una perspectiva de análisis enfrentada a los enfoques tradicionales de la concepción de la sociedad:

> Las relaciones burguesas resultan demasiado estrechas para contener las riquezas creadas en su seno. ¿Cómo vence esta crisis la burguesía? De una parte, por la destrucción obligada de una masa de fuerzas productivas; de otra, por la conquista de nuevos mercados y la explotación más intensa de los

> antiguos. ¿De qué modo lo hace, pues? Preparando crisis más extensas y más violentas y disminuyendo los medios de prevenirlas.
> Las armas de que se sirvió la burguesía para derribar al feudalismo se vuelven ahora contra la propia burguesía. Pero la burguesía no ha forjado solamente las armas que deben darle muerte; ha producido también los hombres que empuñarán esas armas: los obreros modernos, los proletarios. En la misma proporción en que se desarrolla la burguesía, es decir, el capital, desarrollase también el proletariado, la clase de los obreros modernos, que no viven sino a condición de encontrar trabajo, y lo encuentran únicamente mientras su trabajo acrecienta el capital. Estos obreros, obligados a venderse al detalle, son una mercancía como cualquier otro artículo de comercio, sujeta, por tanto, a todas las vicisitudes de la competencia, a todas las fluctuaciones del mercado.
> Todas las clases que en el pasado lograron hacerse dominantes trataron de consolidar la situación adquirida sometiendo a toda la sociedad a las condiciones de su modo de apropiación. Los proletarios no pueden conquistar las fuerzas productivas sociales, sino aboliendo su propio modo de apropiación en vigor, y, por tanto, todo modo de apropiación existente hasta nuestros días. Los proletarios no tienen nada que salvaguardar; tienen que destruir todo lo que hasta ahora ha venido garantizando y asegurando la propiedad privada existente.
> El progreso de la industria, del que la burguesía, incapaz de oponérsele, es agente involuntario, sustituye el aislamiento de los obreros, resultante de la competencia, por su unión revolucionaria mediante la asociación. Así, el desarrollo de la gran industria socava bajo los pies de la burguesía las bases sobre las que esta produce y se apropia lo producido. La burguesía produce, ante todo, sus propios sepultureros. Su hundimiento y la victoria el proletariado son igualmente inevitables. (Marx y Engels, 2003, pp. 364 y 365)

La preocupación de Marx de que «todo lo sólido se desvanece en el aire», citada por Marshall Berman (2003, p. 44), es una tendencia del capitalismo en su devenir, que sigue siendo un problema teórico y práctico de las ciencias sociales y de la práctica política y representa un peligro para aquellos países que construyen alternativas de sociedades, diferentes a las legitimadas por ese sistema social.

Referencias bibliográficas

Basail, A. (2006). La(s) necesidad(es) de la sociología. Sus dramas como los de Hamlet, Edipo y Penélope. En VV.AA., *Introducción a la Sociología* (pp. 15-31). Félix Varela.

BERMAN, M. (2006). Todo lo sólido se desvanece en el aire. La experiencia de la modernidad. En VV.AA., *Introducción a la Sociología* (pp. 42-69). Félix Varela.

DURKHEIM, E. (1973). *La división del trabajo social*. Shapire.

—. (2003). Las reglas del método sociológico. En VV.AA., *Historia y crítica de las Teorías Sociológicas I. Selección de Lecturas*. Primera parte (pp. 188-197). Félix Varela.

GINER, S. (1993). *Historia del pensamiento social*. Ariel.

—. (1994). *Sociología*. Nexos.

GODOY, C. Y T. MUÑOZ. (2009). La Modernidad y la Sociología entre dos siglos. En *Para una Sociología de la Sociología en Cuba. Apuntes de investigación*, Dpto. de Sociología, Universidad de La Habana. Libro en preparación.

HELLER, A. (2003). La sociología como desfechitización de la modernidad. En VV.AA., *Introducción a la Sociología* (pp. 348-361). Félix Varela.

INKELES, A. (1965). *¿Qué es la sociología? Introducción a la ciencia y la profesión*. UTEHA.

LENIN V.I. (1978). *Quiénes son los "amigos del pueblo" y como luchan contra los socialdemócratas*. Progreso.

MARX, C. Y F. ENGELS. (1963). *Obras escogidas*. Tres tomos. Editora Política.

—(2003). Manifiesto del Partido Comunista. En VV. AA., *Selección de lecturas de Introducción a la Sociología* (pp. 359-379). Félix Varela.

MARX, C. (1867). Prólogo de Marx a la primera edición. En *El capital*, tomo I (pp. 1-3). Biblioteca Virtual Espartaco, 2000-2001.

NISBET, R. (1970). *The sociological tradition*. Heineman.

PEÑA A. (2012). *Conferencia de Teoría Sociológica Clásica*, impartida en la Maestría en Sociología, Dpto. de Sociología, Universidad de La Habana.

SÁNCHEZ, G. (1971). Prólogo a la Edición Cubana. En Weber, M. *Economía y sociedad* (pp. VII-XXXVII). Editorial de Ciencias Sociales.

Spencer, H. (s/f). Capítulo I Evolución superorgánica. En *Los datos de la sociología*, tomo I (pp. 92-96). La España Moderna.

—(s/f) Capítulo II. Factores de los fenómenos sociales. En *Los datos de la sociología*, tomo I (pp. 97-103). La España Moderna.

Weber, M. (1971). *Economía y sociedad*. Editorial de Ciencias Sociales.

La filosofía práctica en al-Farabi. El contexto histórico

Al-Farabi on practical phylosophy. Historical context

Dr. Miguel Manzanera Salavert
Investigador.
Consejería de Educación de la Junta de Extremadura
sodepaz.extremadura@gmail.com

RESUMEN. Al-Farabi (872-950) debe ser considerado como uno de los más importantes pensadores de su época, dentro de una tradición de pensamiento racional que, nacido en Grecia, se expandió por todo Oriente durante la antigüedad y el medievo. A través de su figura podemos comprender el papel de los filósofos en la dirección de la sociedad islámica medieval, como sabios consejeros de los gobernantes. Esa participación en la actividad política se apoyaba en una teoría de la sociedad, que se elaboró a partir de diferentes investigaciones, abarcando la estructura del Estado, la ética, la religión, el arte y la economía.

Palabras clave: Filosofía práctica, ciencia social, cultura musulmana, historia medieval, metafísica.

ABSTRACT. Al-Farabi (872-950) must be considered one of the most important thinkers of his time, within a tradition of rational thought that, having been born in Greece, spread throughout the East during Antiquity and the Middle Ages. Through his figure, we can understand the role of philosophers in the direction of medieval Islamic society, as wise advisers to rulers. This participation in political activity was based on a theory of society, which was elaborated from different investigations, covering the structure of the State, ethics, religion, art and the economy.

Keywords: Practical philosophy, social science, Islamic culture, medieval history, utopia, rationalism, ethics, politics, metaphysics.

Introducción: revalorización del racionalismo medieval

La teoría marxista de los modos de producción ha sufrido una importante modificación a partir de la aportación del investigador egipcio Samir Amin, quien ha criticado la perspectiva etnocéntrica del marxismo europeo sobre este punto. Según Amin, *los modos de producción esclavista y feudal son propios de una periferia atrasada*, respecto de la centralidad del continente asiático en el desarrollo de las fuerzas productivas durante milenios, hasta la expansión imperialista del capitalismo europeo a partir del siglo xvi. La modificación que su propuesta teórica introduce en la explicación marxista de la historia, afirma que *el crecimiento de las fuerzas productivas es constante en la historia humana, si bien ese desarrollo se produce en diferentes zonas geográficas según las épocas históricas*. No hay fases de ascenso y decadencia de los modos de producción de modo universal, sino solo regionalmente; lo que tiene consecuencias para la explicación de los procesos revolucionarios como resultado de los cambios en el modo de producción: la transformación socialista no se producirá en Europa, sino en la periferia del capitalismo liberal. Este enfoque es adecuado para comprender la reorganización sistémica del capitalismo mundial en nuestros días, centrada en el desarrollo asiático y la hegemonía económica de la República Popular China, al tiempo que se produce la decadencia del imperialismo europeo.

Samir Amin ha llamado *sistema tributario* al modo de producción típico de la Antigüedad y la Edad Media en las civilizaciones de Asia y África caracterizado por la centralización del excedente de *índole tributaria* (Amin, 2011, p. 65).[1] Uno de los rasgos que caracterizan el Estado tributario sería el pensamiento metafísico como ideología dominante, que hace posible racionalizar la práctica política, sirviendo de base a una teoría social en sustitución del pensamiento mítico antiguo. Si bien esa metafísica racionalista tiene su propia evolución independiente en la India —budismo—, Persia —zoroastrismo— y China —confucianismo y taoísmo—, en Oriente Medio tomó la vía del racionalismo filosófico a partir del siglo iv a.n.e. (Amin, 2011, p. 83). La evolución del pensamiento metafísico, como instrumento conceptual para las técnicas de organización social, hizo posible la *revolución islámica* del siglo vii; el núcleo ideológico de la religión musulmana habría estado constituido

[1] «Europa solo interviene muy tardíamente en el desarrollo general del sistema premoderno, después del año 1000. Hasta entonces sigue siendo una periferia atrasada y bárbara» (Amin, 2011, p. 59). Esta opinión de Amin, contraria a caracterizar como feudal la organización social de Oriente Medio y África, tiende a construir una historia universal que descuente el etnocentrismo dominante en la academia europea. Su descripción del Estado tributario, como modo de producción organizado estatalmente en una sociedad campesina con técnicas agrícolas avanzadas, reconoce la importancia de la actividad comercial y artesana en los grandes centros económicos de Oriente Medio y Lejano, con mayor desarrollo de las fuerzas productivas durante la Edad Antigua y Media; en ese modo de producción se produce el predominio de la instancia político-ideológica (Amin, 2011, pp. 46-62), «[…] la ideología tributaria, con su más importante característica fundamental: el predominio de la preocupación metafísica» (Amin, 2011, p. 65).

por conceptos elaborados filosóficamente y explicados al pueblo llano mediante la simbología y los ritos del culto.[2]

Del mismo modo que nuevas circunstancias históricas han alterado la geopolítica mundial de nuestros días con el ascenso de China a potencia hegemónica, se hace necesaria una nueva comprensión de la historia universal, y en consecuencia también una revisión de la historia de la filosofía tradicionalmente condicionada por los prejuicios eurocéntricos de la «academia occidental». Desde este punto de vista el estudio de la filosofía musulmana medieval adquiere una importancia decisiva, para una reinterpretación de la historia que recoja la perspectiva universalista de Amin. El desarrollo científico y cultural del mundo islámico en la alta Edad Media se correspondía con un importante crecimiento de las fuerzas productivas, en aquellas regiones geográficas donde se habían producido las primeras organizaciones estatales desde el neolítico. La investigación nos descubre una *revolución agrícola del Islam medieval* fundada en criterios científicos, que hizo posible un importante desarrollo comercial y vino acompañada de revoluciones políticas democráticas y una ilustración cultural durante varios siglos.

El papel que ese contexto histórico asignó a la filosofía fue importante: constituía la ideología racionalista de la clase dominante. Los grandes sabios que brillaron durante el Califato de Bagdad, en Irak y Siria, y en otras áreas de influencia musulmana como Persia, Egipto o al-Ándalus, se nos presentan asociados a la actividad del gobierno, tanto como a la científica y cultural. Formaron parte de la élite gobernante y a través de sus teorías sociales es posible explorar las estructuras que conformaron sus sociedades. Aquel orden social seguía el modelo platónico, diseñado en el diálogo sobre *La República*, que fue estudiado y asimilado por los musulmanes durante la Edad Media: la dirección del Estado debe corresponder a las personalidades instruidas que han recibido la preparación adecuada para ello. Ese ideal fue practicado en la jerarquía política: el califa, jefe militar y religioso, se rodea de un grupo de sabios consejeros, que forman un gobierno de expertos para el manejo de los asuntos de Estado. Es el caso de al-Farabi. La extraordinaria capacidad de este filósofo —que le valió el título de *Segundo Maestro* entre los pensadores musulmanes—, le permitió exponer los fundamentos teóricos que justifican el orden califal. Por su enorme mérito en el desarrollo de esa filosofía práctica, al-Farabi es considerado por Mahdi como el fundador de la ciencia social islámica: «Al-Farabi fue el más grande filósofo *político* de su época» (Mahdi, 2003, p. 21).

Según opinión de Mohamed Yabri, «ordenar la producción de los filósofos del mundo islámico —en general la de todos los filósofos prerrenacentistas—

[2] Amin subraya el estancamiento del Medio Oriente desde la época cristiana, comparado con el constante crecimiento de China; pero señala una época expansiva durante los dos primeros siglos abasíes (750-950), herederos directos de la formación revolucionaria del Islam (Amin, 2011, p. 52). Yabri coincide en ese punto: «la sociedad árabe alcanzó la cumbre del progreso entre los siglo III y IV de la hégira (IX y X d.c)», afirmando el carácter progresista del pensamiento racionalista musulmán y añadiendo « ¿por qué no considerar a al-Farabi el Rousseau árabe medieval?» (Yabri, 2001, p. 115)

desde la perspectiva de su posible *materialismo* o *idealismo* conduce a un gran número de omisiones y errores» (Yabri, 2001, p. 196). Esta afirmación es parcial, obviando que el neoplatonismo es una síntesis entre el materialismo científico y el idealismo propio de la filosofía práctica. Ciertamente, por cuanto es posible la síntesis entre idealismo y materialismo, es preferible clasificar las corrientes filosóficas en función de su componente racional, siendo el racionalismo una ideología propia de una época histórica progresista en el desarrollo de las fuerzas productivas, frente el fideísmo y el anti-racionalismo de las ideologías conservadores en un orden social decadente. En ese sentido, se debe dar la razón a Ernst Bloch, cuando afirmaba la izquierda aristotélica de la corriente neoplatónica musulmana como el antecedente del materialismo dialéctico moderno.

El racionalismo frente al dogmatismo sectario

El campo de la filosofía práctica no fue el único donde destacó al-Farabi. Musicólogo, científico, lógico y metafísico, las ideas difundidas por sus trabajos nos muestran que la transmisión del racionalismo filosófico se mantuvo en Oriente durante más de un milenio desde su origen griego. Al-Farabi era consciente de esa tradición clásica y afirmó su superioridad sobre la religión; esta última no es otra cosa sino una explicación de la filosofía, adaptada al pueblo llano mediante símbolos comprensibles para la imaginación. La razón es universal por formar parte de la naturaleza humana, mientras que la religión es una expresión simbólica particular, adaptada a las diferentes culturas populares. En consonancia con las enseñanzas de Mahoma recogidas en el Corán, esos racionalistas afirman que todas las religiones son verdaderas y el sabio debe adoptar la mejor de ellas (Martínez, 2010, p. 60). El místico murciano Ibn Arabí afirmará unos siglos más tarde que la religión universal es el amor, sentimiento correspondiente a la sociabilidad humana, y las variantes religiosas son expresiones particulares de la universal.

En la demostración de esa tesis fundamental, al-Farabi estableció el origen filosófico del monoteísmo religioso; una afirmación discutible, si bien expresa una parte de la verdad. Pues el monoteísmo hebreo es anterior al racionalismo griego, y por eso pudo decir Filón de Alejandría en el siglo I que los filósofos griegos habían plagiado la Biblia. Pero ese monoteísmo primitivo era una religión tribal y sectaria, responsable del genocidio palestino en la conquista de la región por las tribus hebreas a finales del segundo milenio a.n.e.; el propio Filón tuvo que reconocer que el Dios antropomorfo de la Biblia no se ajustaba a los criterios racionales, haciendo una revisión crítica de los textos sagrados. Por eso puede pensarse que, al afirmar la genealogía filosófica del monoteísmo, al-Farabi piensa en la crítica del concepto antropomórfico de la divinidad, que se remonta

a la poesía filosófica de Jenófanes en el siglo V a.n.e.[3] Esa crítica racionalista, utilizada por Filón, dará origen a la interpretación alegórica de las narraciones bíblicas, que forma parte de la tradición hermenéutica practicada por la corriente neoplatónica musulmana y judía medieval.

Por otra parte, el testimonio de al-Farabi recogido por Mahdi nos revela el ambiguo papel que desempeñó la Iglesia católica en la evolución cultural del ámbito mediterráneo. La proclamación del cristianismo como religión oficial del Imperio Romano en el siglo IV, acompañó la transformación del modo de producción esclavista hacia el feudalismo en Europa. Esa evolución fue una *revolución pasiva* en términos gramscianos: la clase dominante pudo sostener la estructura clasista de la sociedad, modificando el aparato jurídico-político que determinaba las relaciones de producción. En el plano ideológico esa transformación puso la fe por encima de la razón, constituyendo el final del racionalismo neoplatónico. De tal modo, al-Farabi pudo constatar que la desaparición del pensamiento racionalista en Occidente fue consecuencia de la prohibición de su enseñanza, cuando la jerarquía eclesiástica cristiana limitó los estudios científicos y la libertad de pensamiento. Según los textos farabianos el eclipse del racionalismo al comienzo de la Edad Media se debió a «la supresión de la enseñanza filosófica en Roma y la nueva política (iniciada por el gobernante y el consejo de obispos) de abandonar o suprimir la parte más importante de la tradición filosófica aristotélica» (Mahdi, 2003, p. 278). Es posible que al hacer esta observación, al-Farabi tuviera presente —entre otros hechos— el incendio de la Biblioteca de Alejandría y el asesinato de Hipatia por los cristianos trinitarios a finales del siglo IV, que fue el síntoma más evidente de la represión eclesial contra el pensamiento científico y racionalista. O también la actitud beligerante de Agustín de Hipona contra las herejías donatista y pelagiana, propiciando la represión política y la persecución de la disidencia en favor del dogmatismo sectario de su teoría política basada en el *cesaro-papismo*, la autoridad superior del obispo de Roma sobre el Estado. Precisamente podemos entender la *revolución islámica* del siglo VII como la afirmación de la cultura científica y racionalista, frente a su represión por parte de la jerarquía católica.

El racionalismo constituyó la ideología dominante de la cultura helenística, con la difusión del pensamiento filosófico elaborado por las escuelas filosóficas griegas —estoicismo, epicureísmo, escepticismo, platonismo, aristotelismo, pitagorismo, etcétera—, creando una tradición de pensamiento que se expandió por Oriente durante siglos. Especialmente, la influencia de Platón y Aristóteles en el mundo musulmán fue extraordinaria, poniendo las bases para la ampliación del saber teórico sobre el mundo natural y contribuyendo a un importante desarrollo científico y técnico de la civilización medieval en el ámbito medite-

[3] En al-Farabi la prioridad de la filosofía sobre la religión es lógica y cronológica al mismo tiempo, según Yabri, quien añade una observación importante: en el *Libro de la religión*, donde al-Farabi intenta demostrar la prioridad cronológica de la filosofía, «no faltan dudas, ambigüedades y sobreentendidos que reflejan los temores de las fuerzas sociales encarnadas por al-Farabi y su incapacidad para mantener el pulso revolucionario en la dirección que convenía a sus aspiraciones» (Yabri, 2001, p. 91).

rráneo y Oriente Medio. Sin duda alguna, el conocimiento de estos dos pensadores en la posteridad no habría sido la misma sin la continuidad de esa tradición que fusionó a ambos en la síntesis neoplatónica, constituyendo el modo de pensar dominante durante el medievo oriental y proyectando su influencia sobre la cultura europea.

Una cuestión importante consiste en determinar la posible congruencia de las diferentes perspectivas filosóficas, establecida a través del método sintético o dialéctico. Desde la antigüedad clásica la crítica escéptica contra el racionalismo se ha cebado abundantemente sobre esta cuestión. Así el ataque contra la razón se produjo en el mundo musulmán durante el siglo xii, dirigiéndose contra esa síntesis neoplatónica que constituía el fundamento de los sistemas medievales.[4] Desde una perspectiva escéptica al-Gazel criticó la inconsistencia del racionalismo, señalando la incompatibilidad entre los diversos enfoques filosóficos. Pero para el filósofo racionalista cada uno de esos enfoques representa un punto de vista distinto en el trabajo intelectual, una forma de aproximarse al conocimiento de la verdad que es complementaria y se debe integrar con otras perspectivas en el sistema del conocimiento; la dialéctica, supremo método del saber, consiste precisamente en el trabajo de síntesis capaz de hacer coherentes pensamientos aparentemente opuestos (Yabri, 2001, p. 90). Como expone Aristóteles al principio del Libro Segundo α de la *Metafísica*, el entendimiento humano supera su insuficiencia gracias a la construcción de un saber colectivo, donde cada cual aporta una experiencia personal desde su propio punto de vista.

Al-Farabi escribió un libro para demostrar esa coherencia, *Libro de la conciliación entre el divino Platón y el sabio Aristóteles*; por un lado, ambos divergen en la metodología de la investigación: la observación empírica predominante en el aristotelismo y la deducción teórica del platonismo parecen opuestas, pero en realidad solo son inversas la una a la otra y por tanto dos fases complementarias de la investigación empírica. Solo hay una diferencia de énfasis entre esas dos corrientes intelectuales, la metafísica de ambos autores es isomórfica en su estructura —la teoría de las ideas/formas—, aunque se opongan en la valoración respectiva de las dos fuentes reconocidas del conocimiento, las ideas y los sentidos. Esa diferente valoración indica intereses divergentes en la investigación, y sin embargo apuntan a descubrir la misma realidad esencial de los fenómenos desde metodologías diversas y complementarias. El descubrimiento platónico de las dos formas de conocer que es necesario compatibilizar, hizo posible aclarar los fundamentos del método científico y dio origen a la investiga-

[4] El ocaso del racionalismo musulmán acompañó a una transformación cultural que representaba el agotamiento del impulso revolucionario del movimiento islámico originario. Olagüe utiliza el concepto de *contrarreforma musulmana* —tomado de Georges Marçais— para designar el proceso de transformación dogmática del Islam producido en el siglo xi: antes no estaban separados por un foso infranqueable el cristianismo y el mahometismo (Olagüe, 1974, pp. 36 y 37). Esa contrarreforma toma forma conceptual en la filosofía de Algazel (Manzanera, 2011, p. 169), y en la historia de la península ibérica coincide con la crisis política del Estado musulmán y las invasiones norteafricanas de los siglos xii-xiv. Yabri plantea esta cuestión críticamente en su estudio, aludiendo a una *revolución cultural* islámica y a los «problemas fundamentales que nuestros estudios históricos […] se esfuerzan por resolver» (2001, pp. 81 y 82).

ción natural que comenzaron sus discípulos en la academia de Atenas. Por eso se debe considerar la labor platónica como propedéutica para la investigación científica, aclarando aspectos básicos del conocimiento humano, el cual se basa en la experiencia sensible individual y en la transmisión de la misma a través del lenguaje, haciendo así posible una experiencia colectiva del mundo que habita el ser humano.

Sin embargo, el enfoque de al-Farabi sobre esta cuestión está planteado desde un punto de vista gnoseológico, más que epistemológico: el aristotelismo proporcionaba el método y la ontología fundamental para la investigación científica, mientras que el platonismo constituía una base conceptual para la racionalización del sentimiento religioso y la vida moral. Ambos filósofos son interpretados desde planos diversos de la existencia humana —el conocimiento de la realidad natural en la que vive el ser humano, por un lado, y los ideales de perfección que mueven la persona humana en una dirección moral, por otro—; y precisamente por tratar aspectos diversos del ser humano, ambos no deben entrar en conflicto, sino complementarse.[5]

Mientras la filosofía racionalista se mantuvo como ideología de la clase dominante en el mundo antiguo, la razón fue considerada la facultad esencial por encima de la fe. Los sabios musulmanes consideraron que la filosofía platónica era una reflexión dirigida a racionalizar los sentimientos religiosos. El objetivo de tal religión críticamente revisada sería difundir una moral racional entre las clases populares, formando la conciencia ciudadana para la convivencia. Esa versión venía siendo elaborada por el neoplatonismo desde los últimos siglos del Imperio Romano, y tuvo una influencia nada desdeñable en la evolución del judaísmo helenizado, el desarrollo del cristianismo y el origen del Islam. En ese tratamiento de la religión como metafísica para gentes sin instrucción, hemos de ver una conciencia de la existencia de clases sociales, como consecuencia de la división social del trabajo, entre la función intelectual dirigente y la función del trabajo manual, con diferencias en el acceso a los conocimientos y la cultura.

La filosofía aristotélica se consideró como una sistematización del método empírico y experimental, impulsando el conocimiento del mundo natural. Pero el grado en que esa corriente aristotélica se había fusionado con la tradición platónica en el racionalismo medieval, llegó a ser muy alto. Esa fusión aristotélico/platónica se nos muestra paradigmáticamente en el hecho de haber confundido algunos textos neoplatónicos con libros de Aristóteles; así la llamada *Teología de Aristóteles* que era una refundición de las *Enéadas de Plotino*, o el famoso *Liber de Causis* —cuya autoría neoplatónica y no aristotélica fue desentrañada por Averroes—.[6] En esa síntesis también entraban otras corrientes de la tradición

[5] El problema que los intelectuales árabes debían resolver, y que al-Farabi afronta en su exposición sobre la concordancia entre Platón y Aristóteles, era la *conciliación entre religión y filosofía* (Yabri, 2001, p. 85).

[6] Según señala Martínez Lorca: «El primero que en la Edad Media dejó de lado ambos textos [*Liber de Causis y Teología de Aristóteles*] por no considerarlos aristotélicos fue Averroes» (Martínez, 2011, p. 92). Este autor rechaza el carácter neoplatónico de la filosofía averroísta (Martínez, 2010, p. 57) —admitido generalmente entre otros estudiosos (Davidson, 1992, p. 223) —, para establecer la continuidad entre

filosófica como el pitagorismo y el estoicismo, además de influencias religiosas de las antiguas civilizaciones egipcia, mesopotámica, persa e hindú. Por medio del neoplatonismo medieval es posible comprender que la interpretación trascendente de la filosofía platónica, que ha prevalecido en la teología católica, no es la única posible.

Nuestra comprensión de esa síntesis se hace más plena leyendo a los autores árabes sin las gafas eurocéntricas. La doctrina neoplatónica en el Imperio Romano de Occidente tuvo a sus representantes más destacados en Plotino y Porfirio, mientras que en Oriente fue Numenio, quien según Yabri daría origen a la variante del neoplatonismo que influyó en los pensadores musulmanes medievales a través de la escuela de Harrán (Yabri, 2001, p. 173 y 174). Plotino estableció el carácter espiritual de la realidad existente, desvalorizando la materia como la nada y el no-ser. Por el contrario, el neoplatonismo oriental aceptaba el concepto de materia como componente esencial de la explicación racional de la naturaleza. Se trataba de un peripatetismo platonizante, cuya doctrina sobre la emanación de la realidad a partir del Uno divino, servía de modelo metafísico para establecer los principios que hacen posible la explicación de la naturaleza por el método científico: conservación de la sustancia, universalidad de las leyes cósmicas descubiertas por la razón, ordenación sistemática de las ideas fundado en la extensión conceptual, principios axiomáticos del racionamiento lógico, holismo metodológico, unidad universal del entendimiento humano. El Uno crea por emanación, por sobreabundancia de ser, su esencia es su existencia; su creación no es intencional: no es sujeto de sus actos, sino la realidad unitaria del cosmos; su realidad está más allá de nuestra experiencia y por tanto también de la capacidad intelectiva humana, que solo puede deducir racionalmente sus características esenciales. Es el ser a cuya esencia pertenece el existir, el ser necesario que da existencia al cosmos contingente.

El racionalismo árabe, acompañando a la revolución agrícola medieval, a la expansión de las fuerzas productivas y a una religión que ha privilegiado los valores vitales y la solidaridad social, ha construido una metafísica para sustentar el método funcionalista que fue desarrollado por la biología holista aristotélica. En una misma operación conceptual, combinaba el funcionalismo de las estructuras holistas con el reconocimiento de la intencionalidad consciente de la personalidad humana y la investigación de las causas materiales de los fenómenos físicos. Es lo que hoy podríamos describir como un precedente del *emergentismo* defendido por el racionalismo del siglo xix —y constituye el antecedente medieval del materialismo dialéctico, como fue subrayado por Ernst Bloch.

Averroes y Tomás de Aquino; pero su concepto de neoplatonismo tiene la estrechez de la dogmática católica, adoptado por el autor desde la perspectiva escolástica tradicional. Yabri, que ha subrayado el carácter neoplatónico de la filosofía medieval, afirma que al-Farabi ya percibió, sin mencionarla, la incompatibilidad de la *Teología* con el planteamiento metafísico de Aristóteles y enfatiza que Averroes no pudo demostrar documentalmente el problema. Concluyendo que las afirmaciones de los filósofos deben comprenderse a partir de los problemas históricos planteados por su sociedad (Yabri, 2001, p. 86).

La evolución hacia el Islam

Por tanto, la actividad intelectual de los dirigentes de la sociedad musulmana adquirió fuertes rasgos racionalistas bajo el influjo de los grandes pensadores de la antigüedad clásica griega, cuyos textos e ideas se cultivaban en todo Oriente Medio desde las conquistas de Alejandro Magno. En realidad —y esta parece ser la opinión del propio al-Farabi, según hemos visto—, es posible mostrar cómo la propia formación del Islam y la evolución cultural que condujo hasta esta nueva religión en los albores de la Edad Media, son deudoras del pensamiento racionalista en pugna con la variante dogmática y autoritaria que se impuso en el cristianismo oficial, católico y ortodoxo, tras la ascensión al poder político de la jerarquía eclesiástica en el siglo IV, sustituyendo a la administración estatal del Imperio Romano.

Ya desde el siglo III el neoplatonismo constituyó la corriente más importante de la filosofía racionalista. Su influencia en la teología cristiana fue notable, aunque sus ideas se consideraban heterodoxas y eran fuente de desviaciones heréticas respecto del dogma. La idea de la absoluta singularidad del Uno divino sería motivo para la oposición al dogma católico trinitario, que afirmaba las tres personas divinas en una sola naturaleza. En el dogma trinitario podemos observar el carácter antropomórfico de la divinidad popular, mientras que bajo la afirmación filosófica de la unidad cósmica subyace la metodología funcionalista del racionalismo científico. Mediante esa relación crítica, el neoplatonismo ejerció una influencia decisiva tanto en el desarrollo del cristianismo primitivo, exigiendo racionalizar el dogma, como en la formación de las herejías unitaristas que acabarían confluyendo en la formación de la comunidad islámica.[7] La difusión cultural del unitarismo divino habría de servir de base para una elevación cultural de las clases populares, a través de un concepto racional de la divinidad.

Tras esas contraposiciones ideológicas se ocultaban intereses políticos y económicos apoyados en diferentes estructuras sociales, ya clasistas, ya nacionales. El proceso de transición desde el esclavismo del Imperio Romano hacia el modo de producción feudal fue acompañado por el ascenso del cristianismo, que en el lapso de setenta años pasó de ser una confesión perseguida a religión imperial —legalizada por el emperador Constantino en el 313 fue declarada religión oficial por Teodosio en el 384—. Las iglesias cristianas asumieron el papel directivo del Estado en Roma, Bizancio, Alejandría y demás ciudades mediterráneas, sustituyendo a la administración romana; los monasterios cristianos se convirtieron en centros de poder feudal en las zonas rurales; el cristianismo sustituyó al paganismo como ideología dominante en el ámbito mediterráneo.

[7] En diversas aportaciones —especialmente en su *Historia General de Al-Ándalus*—, Emilio González Ferrín ha señalado la importancia de las herejías unitaristas cristianas para la historia del Islam. El propio tío de Mahoma pertenecía a una secta cristiana de carácter herético. Según he apuntado en mi investigación, *El periplo de la razón*, puede mostrarse la raíz de ese unitarismo anti-trinitrario en la filosofía neoplatónica.

A partir de ese momento, aparecieron tensiones y discrepancias en las comunidades cristianas que reprodujeron, en una nueva dimensión y con nuevas estructuras sociales, la lucha de clases que se había desarrollado bajo el Imperio pagano; el dogma católico se impuso de manera autoritaria sobre los creyentes por medio de la represión violenta de los disidentes, en un proceso de institucionalización con fuertes connotaciones políticas. El objetivo era mantener la autoridad imperial sobre la cuenca mediterránea, sustentada ahora por la ideología cristiana bajo la teoría del *césaro-papismo*. Tras la erradicación del paganismo, a finales del siglo IV comenzó la persecución de las herejías, empezando por Prisciliano en la península ibérica, a lo que siguieron las condenas de arrianos, donatistas, pelagianos, nestorianos, monofisitas, etc. El caso más notable es el del pensador cristiano Orígenes, fuertemente impregnado de neoplatonismo, cuyos textos se han perdido en su mayoría por haber sido sospechosos para la ortodoxia.

El Islam fue resultado de las herejías que rechazaban el irracionalismo de la dogmática trinitaria, como afirmación del carácter antropomórfico de la divinidad que servía de ideología para justificar la represión del racionalismo filosófico; doctrina sostenida por la Iglesia de Roma y apoyo para la pervivencia del Imperio Bizantino como heredero del Imperio Romano. El cristianismo trinitario solo pudo ser dominante en Europa debido a su atraso económico, y si bien pervivió en sectores minoritarios de la población mediterránea constituía un obstáculo para el desarrollo de las fuerzas productivas en las zonas más desarrolladas de la región. La religión musulmana resultaba una forma cultural más adecuada, en aquellas regiones donde el estado de las fuerzas productivas estaba más avanzado; por eso, su predicación en el siglo VII fue una auténtica revolución frente al poder imperial, y se extendió como un reguero de pólvora por Oriente y la orilla sur del Mediterráneo. Tolerante hacia los puntos de vista divergentes de las tres religiones monoteístas y otras variantes religiosas de la época, como el zoroastrismo y los llamados «sabeos», era también respetuosa con el desarrollo intelectual de la cultura científica. Mientras que el dogmatismo de las iglesias instaladas en el poder condenaba las teorías racionales que explicaban el mundo, el Islam permitió un importante desarrollo científico y cultural en la Edad Media.

El papel que la filosofía desempeñaba en ese medio político y cultural había de ser decisivo, en relación con el papel estructural que le ha sido asignado en la teoría de Amin. Ya en el Imperio Romano el estoicismo desempeñó un papel fundamental como visión del mundo y reflexión moral para los funcionarios de la administración estatal; el filósofo estoico era un alto cuadro del Estado romano —Séneca—, o incluso el mismo emperador —Marco Aurelio—.[8] El hundimiento de esa estructura política estuvo en relación con la ineficiencia y agotamiento del modo de producción esclavista. En el nuevo orden feudal el funcionario fue sustituido por el clérigo y la filosofía por la teología. El Imperio Bizantino, sucesor

[8] Desde esa perspectiva el Imperio Romano se habría constituido en el siglo I en imagen de los estados helenistas, con la salvedad del uso mucho más intensivo de la fuerza de trabajo esclava (Amin, 2011, p. 85).

del Imperio Romano en el dominio del Mediterráneo, fracasó en el siglo VI por la imposición dogmática de la fe religiosa. Pero en el Estado califal, donde la religión no era motivo discriminatorio y la administración pública protegía la libertad de conciencia, la filosofía volvió a ocupar su papel rector como representante de la razón. Los datos que tenemos nos llevan a considerar que el filósofo musulmán tenía un lugar destacado dentro del Estado tributario; esta organización política mantenía una dinámica progresista en el desarrollo de las fuerzas productivas, permitiendo un orden social con menores tasas de explotación sobre los trabajadores. Consejero del Califa o del Emir, el sabio es un alto funcionario de la corte que pone sus conocimientos y estudios al servicio de la dirección política de la sociedad. Es el caso de los filósofos medievales andalusíes Avenpacem, Abentofail y Averroes, de los que poseemos numerosos testimonios de su labor como amigos y consejeros de los califas almorávides y almohades; es también lo que nos transmiten las crónicas sobre los sabios famosos de Oriente, como Avicena y al-Farabi. Con frecuencia estos filósofos se vieron envueltos en intrigas palaciegas y luchas políticas, a pesar de gozar de enorme prestigio. Y especialmente a partir del siglo XII es posible comprobar la decadencia del racionalismo filosófico entre los musulmanes y su sustitución por el fideísmo religioso y la teología dogmática, cuyo ejemplo más sobresaliente es la filosofía de al-Ghazali.

El papel de la metafísica en el Estado tributario

El saber culmina en la exposición sintética del conocimiento; la disciplina más abstracta del pensamiento, la filosofía, recogiendo las estructuras comunes a todo el conocer construye sistemas y conceptos que tienen funciones diversas: ofrece pautas de razonamiento para el trabajo científico y propone modelos de organización social; construye esquemas de interpretación de la realidad que sirven de soporte ideológico para la clase dominante, justificando y perfeccionando su función directiva. Por otro lado, hay también una filosofía popular que se afirma como sentido común, e indica a las gentes como se debe interpretar la experiencia compartida en colectividad. En las épocas de progreso, cuando el orden social constituye una estructura equilibrada y armoniosa de relaciones humanas, ambas perspectivas están conectadas. El mundo islámico de la Alta Edad Media fue una época de Ilustración en la que los saberes científicos y morales se difundieron entre gentes de las más diversas naciones. Esa labor educativa y cultural tuvo instituciones para realizarse, escuelas o *madrasas*, y alcanzó expresión consciente en el movimiento de los Hermanos de la Pureza, cuya Enciclopedia cubría campos científicos y morales para instrucción popular. Entre el sabio consejero del Califa y el maestro de barrio popular no hay contraposición, sino colaboración en una misma tarea de elevación cultural de la sociedad. Una afinidad que tiene forma paradigmática en la familia de

Avicena, ya que su padre y su hermano eran prosélitos de la secta ismaelí, relacionada con los Hermanos de la Pureza, y leyó de joven su Enciclopedia (Yabri, 2001, p. 121).[9]

El filósofo funcionario de la corte califal cumple la función de consejero orientando las decisiones políticas en sentido racional. Establece un orden en los criterios de valoración de la realidad en sintonía con las necesidades de cada época histórica. A partir de la crítica de los sentimientos religiosos, que constituyen la conciencia reflexiva de las gentes, recoge y sistematiza la cultura viva de una civilización para proporcionar una visión de conjunto. Conoce los procedimientos y métodos tecno-científicos que sirven para hacer eficiente la acción humana. La variedad de experiencias proporcionadas por el aumento de los conocimientos y las técnicas, ha de ser organizada en una síntesis programática para uso del gobierno. Es de ese modo útil al gobernante que ha de coordinar las actividades especializadas por la división del trabajo y que a menudo es también un hombre culto que ha estudiado y leído los tratados filosóficos y científicos. La calidad del desarrollo científico y técnico, la estructura de la organización social y la evolución de las relaciones de producción, la riqueza cultural en formas y expresiones artísticas, estimulan la construcción de un sistema de ideas que permita pensar el mundo de forma coherente.

La tendencia sistemática de la razón intenta ofrecer un sentido de la vida, que debe facilitar la comprensión humana del medio natural y social. La importancia de esa operación mental para la estabilidad psicológica de las personas no es desdeñable: se trata de modelar la conciencia, a través de la formación moral y ética, de modo que se haga posible la participación de los individuos en la acción colectiva por medio de una actividad autónoma. A lo largo de la historia se puede comprobar el papel que esa base metafísica del pensamiento humano desempeña en la sustentación del orden social, ya sea en su vertiente racionalista y filosófica, para uso de las clases dominantes, ya en su vertiente mítica y religiosa para edificación moral de las clases populares. En este sentido se debe subrayar la superioridad del Islam medieval como una religión con normas morales que promueven la solidaridad y los valores vitales en el pueblo.

Esa distinción entre razón y fe, entre filosofía y religión, fundamental en la Edad Media, responde a una conciencia de la división del trabajo en la sociedad, como elemento central para la explicación de los fenómenos sociales. La teoría de las clases sociales está ya presente en la utopía platónica, como forma necesaria de la sociedad justa, y desempeña un papel clave en la interpretación que al-Farabi hace de la estructura social, a partir de la distinción entre dos formas de conciencia: el racionalismo filosófico

[9] «[…] no hay lugar a dudas de que sus *Epístolas* [de los Hermanos de la Pureza] fueron de hecho, una de las fuentes principales de la formación filosófica de Avicena» (Yabri, 2001, p. 204). Entre los filósofos andalusíes que siguen esta tendencia ismaelí se encuentran Ibn Masarra, al-Ru'ayní e Ibn Arabí (Yabri, 2011, pp. 217 y 218). La crítica de este autor a la filosofía de Avicena parece injusta, presentándola como la ideología de una sociedad en decadencia. Pero Avicena pone la razón por encima de la fe, por lo que parece innecesario el empeño en confrontar a al-Farabi y Averroes contra Avicena, dando la impresión de azuzar la hostilidad entre sunníes y chiíes dentro del mundo islámico.

y el simbolismo religioso. Si la filosofía práctica de los clásicos griegos contiene el germen de una teoría científica de la sociedad, su desarrollo fue posibilitado por aquellos filósofos medievales cuyos ecos reverberan en la modernidad.

En la filosofía de al-Farabi, representante de una época de notable progreso histórico, razón y fe se complementan naturalmente, como lo hacen las clases sociales que cooperan en el bien común, a partir de una religión con un fuerte componente racional, que sitúa la solidaridad social en el centro de sus preocupaciones; no hay una contraposición entre ambos puntos de vista, como se manifestará en Europa desde el siglo XIII, cuando el racionalismo filosófico penetre en la cultura cristiana. En el mundo cristiano esa complementariedad fue considerada ilusoria por la jerarquía eclesiástica, que proclamaba la superioridad de la fe católica sobre la razón colectiva desde una posición autoritaria y represiva. La armonía entre fe y razón, establecida por los filósofos musulmanes bajo la superioridad del pensamiento racional, fue vituperada por los teólogos dogmáticos católicos como una teoría de la Doble Verdad, que suponía la falsedad de ambas. Esa actitud sectaria se tradujo en el ataque contra la civilización musulmana en las cruzadas medievales, y es seguramente una de las fuentes del imperialismo europeo que se manifestaría con la instauración del capitalismo.

En la utopía farabiana, *La ciudad ideal*, la armonización de las funciones sociales se produce naturalmente sobre el fundamento de la racionalidad personal y social, gracias a la presencia de un líder capaz de aglutinar a los ciudadanos en un orden justo —esa capacidad se explica como don de profecía—. La *umma*, comunidad del Profeta Mahoma en Medina, se presenta como modelo utópico ya realizado en el pasado, que el musulmán se esfuerza en actualizar para el presente. Pero la realidad histórica es muy otra y en la práctica se producen modelos sociales con diversos tipos de desviaciones. En su origen están las pasiones y los vicios humanos. Por eso, el idealismo racionalista tropezó con la debilidad humana y terminó sucumbiendo a los avatares de la historia tras el ataque de los cruzados cristianos a la civilización musulmana y las invasiones mongolas que arrasaron Oriente Medio.

Conclusión

El racionalismo del pensamiento farabiano responde al desarrollo económico y cultural que se originó con la revolución islámica. Esta tuvo un aspecto económico en la revolución agrícola y en la amplitud de las relaciones comerciales; un aspecto político en el combate contra el Imperio Bizantino, para organizar el Estado califal que garantizó el progreso económico, al tiempo que protegía la libertad de conciencia; y un aspecto cultural en el desarrollo científico, filosófico y literario promovido por el Islam medieval. Los sabios musulmanes fueron consejeros de Estado en las organizaciones políticas que

surgieron de esa revolución medieval y en sus biografías podemos comprobar como su actividad intelectual se ejerció en relación con los intereses prácticos de la sociedad musulmana.

En el medievo la religión desempeña un importante papel ideológico, como difusión de las ideas dominantes a través de los símbolos de la fe. Y encontramos dos tratamientos diferentes de las relaciones entre fe y razón, según se considere más fundamental una u otra. Considerar la superioridad de la fe conlleva frecuentemente el sectarismo y el conflicto religioso, bloqueando el diálogo entre los diferentes puntos de vista presentes en la sociedad. La superioridad de la razón apoya en la dialéctica como método racional para sintetizar puntos de vista alternativos, capaz de establecer la complementariedad de las perspectivas religiosas bajo la convicción de la unidad del entendimiento humano. De ese modo el Estado musulmán cumple de antemano el mandato de los derechos humanos, protegiendo las diferentes creencias de sus ciudadanos un milenio antes de su proclamación en la Carta de la ONU de 1948.

En conclusión, el neoplatonismo de los filósofos musulmanes en la Edad Media se nos presenta como el antecedente del materialismo dialéctico, en su esfuerzo por elevar la cultura popular hacia una moral racional, con la vista puesta en un orden utópico que hace posible la felicidad de los ciudadanos gracias a la armonía de las relaciones sociales, al tiempo que promociona la autonomía personal fundada en el desarrollo consciente de la personalidad. La crítica del concepto antropomórfico de la divinidad por parte de estos filósofos acerca su interpretación de la religión a la concepción moderna del ateísmo como forma cultural del racionalismo en Lenin, cuya raíz ilustrada bebe de la reflexión de Spinoza sobre la identidad de Dios y la Naturaleza, siguiendo la tradición racionalista de judíos y musulmanes medievales.

Referencias bibliográficas

Al-Farabi, Abu Nasr. (1953). *Catálogo de las ciencias*. CSIC. http://www.documentacatholicaomnia.eu/03d/0870-0950,_Alpharabius,_De_Scientiis_Ihsa_Ulum,_ES.pdf

—. (1962). *Al-Farabi's Philosophy of Plato and Aristotle*. Introducción y traducción de Muhsin Mahdi. Itaca.

—. (1985). *La Ciudad Ideal*, traducción de Manuel Alonso Alonso, presentación de Miguel Cruz Hernández, Tecnos.

—. (2002). *El camino de la felicidad*, introducción y traducción de Rafael Ramón Guerrero. Trotta.

—. (2008). *Obras Filosófico-Políticas*, introducción y traducción Rafael Ramón Guerrero. Trotta (1ª edición en Madrid: CSIC, 1992). Contiene tres textos de al-Farabi: *El libro de la religión, Sobre el gobierno de las ciudades, Artículos de la Ciencia Política.*

Amin, S. (2011). *¿Primavera árabe? El mundo árabe en la larga duración.* El Viejo Topo.

Bloch, E. (2011). *Avicena y la izquierda aristotélica*. Ciencia Nueva.

Cruz, M. (1996). *Historia del pensamiento filosófico en el mundo islámico*. Alianza, 3 volúmenes.

Davidson, H. A. (1992). *Alfarabi, Avicena and Averroes on intellect*. Oxford Press University.

Gómez, S. (1980). *La política como única ciencia religiosa en al-Farabi*. Instituto Hispanoárabe de Cultura.

González Ferrín, E. (2006). *Historia general de Al-Ándalus*. Almuzara.

Ibn Jaldún, Abu Zayd. (1997). *Introducción a la Historia Universal, (Al Muqaddimah)*. Estudio preliminar, revisión y notas Elías Trabluse. Trad. Juan Feres. Fondo de Cultura Económica.

Olagüe, I. (1974). *La revolución islámica en Occidente*. Fundación Juan March.

Mahdi, M. (2003). *Alfarabi y la fundación de la filosofía política islámica*. Herder.

Manzanera Salavert, M. (2011). *El Periplo de la Razón. El racionalismo musulmán en la Edad Media*. Fénix.

Martínez Lorca, A. (2011). *Introducción a la filosofía medieval*. Madrid: Alianza.

—. (2015). Averroes. *El sabio cordobés que iluminó Europa*. Córdoba: El Páramo, 4ª edición.

Yabri, M. (2001). *El legado filosófico árabe*. Trotta.

Herramienta de consulta para la revisión de la Declaración Jurada del Impuesto sobre Utilidades

Procedure for reviewing the Income Tax Affidavit

MSc. Rosa Elena Rodríguez Cruz
Profesora asistente.
Universidad de Sancti Spíritus José Martí
rosaelenacruz65@gmail.com

MSc. Vania González Meneses
Profesora auxiliar.
Universidad de Sancti Spíritus José Martí
vaniag@uniss.edu.cu

RESUMEN. Se propone una herramienta de consulta para el desempeño eficaz del trabajo de los auditores del Sistema Nacional de Auditoria, fiscalizadores de la Administración Pública y profesores universitarios, desde la actividad de pregrado y posgrado, en la revisión de declaraciones juradas a partir de las utilidades logradas por personas jurídicas del sector empresarial y cooperativo.

Palabras clave: herramienta, desempeño, utilidades, profesores universitarios.

ABSTRACT. The present work proposes a consultation tool for the effective acting of the work of the auditors of the National System of Audit, inspectors of the Public Administration and university professors, from the pregrado activity and graduate degree, in the revision of declarations sworn starting from the utilities achieved by Juridical People of the managerial and cooperative sector.

Keywords: tools, utilities, university professors.

Las condiciones actuales por las que atraviesa Cuba en un proceso de cambios orientados a la actividad económica, requiere de la preservación de las finanzas públicas y el control económico-administrativo, sobre todo cuando las empresas tienen la posibilidad de elegir productos con mayor calidad interactuando para ello con varios proveedores. Estas pueden planificar utilidades para apropiarse de ellas y darles diferentes destinos como pueden ser aumentar los volúmenes de producción, mejorar las tecnologías y equipamiento, estimular colectivamente a los trabajadores, optimizar la información científica y tecnológica y capacitar al personal.

Se trata de contar con un plan más descentralizado, un mecanismo funcional que ayude a producir más, estimular más; pero al mismo tiempo si no se produce no hay nada para distribuir, de ahí que los profesionales involucrados en el sector de la Economía, como los miembros de la sociedad cubana en general, deben ampliar su preparación sobre la cultura tributaria ante los retos que impone esta nueva realidad.

Para lograr este empeño colectivo se cuenta con la voluntad política del Estado y del Gobierno cubanos, convertida en letras a través de los Lineamientos del Partido dirigidos a impulsar y consolidar estos retos, permitiendo lograr un socialismo próspero y sostenible.

Es entonces de vital importancia promover un desempeño cualitativamente superior en la calidad de la auditoría, de la fiscalización y del cumplimiento de toda tarea de preparación; y el control, elementos influyentes en el desarrollo político, económico y social del país.

En este sentido el aprendizaje del auditor, así como del fiscalizador u otro tipo de controlador, debe incluir aspectos específicos, que exigen del profesional una adecuada formación, preparación y actuación, las que están dadas no solo por el nivel de desarrollo que hayan adquirido durante la etapa de pregrado, sino además por la actualización sistemática en función de los nuevos conocimientos como resultado de los cambios a los que se enfrenta la auditoría en el mundo y fundamentalmente en Cuba.

Aunque los procedimientos apropiados varían de acuerdo con cada organización, el auditor siempre tendrá que apegarse a los estándares generales establecidos por la profesión y a las condiciones laborales en las que se desempeña.

Para este encargo se establece la obligatoriedad de cumplimentar las normas de auditoría vigentes con el objetivo de evitar la vulneración de la legalidad socialista en perjuicio de la persona jurídica auditada y de contribuir al fortalecimiento de la ética en el desempeño de las funciones inherentes al trabajo de control.

En este sentido se identifican limitaciones en el trabajo de los auditores, extensivas a fiscalizadores y controladores funcionarios de la administración pública, consistentes en el poco dominio del contenido de las legislaciones, así como debilidades en la interpretación adecuada de estas, cuestiones de suma importancia en su actuar, observado ello a través de encuestas a consultores, capacitadores, profesores universitarios de pregrado y posgrado, técnicos de otros

sectores y entidades, lo cual repercute negativamente en el fomento de una cultura tributaria superior en la población y la responsabilidad social de miembros de entidades y formas de gestión no estatales del país, en el cumplimiento cabal de este tipo de obligaciones.

Así mismo otro aspecto que limita el ejercicio de los referidos funcionarios lo es que no siempre muestran suficientes habilidades en función de la revisión de documentos declaratorios de los contribuyentes.

Teniendo en cuenta lo anterior se formula el siguiente problema científico: ¿Cómo perfeccionar el desempeño profesional de auditores, fiscalizadores de la Administración Pública y profesores universitarios, para su contribución en la implementación de Lineamientos de política fiscal?

La presente investigación se plantea como objetivo general elaborar una herramienta de consulta en el desempeño profesional de auditores, fiscalizadores de la Administración Pública y profesores universitarios, para su contribución en la implementación de Lineamientos de política fiscal.

Para la realización de esta investigación se utilizó una población total de 58 especialistas, de ellos 52 se desempeñan como auditores, fiscalizadores, verificadores y especialistas en áreas Fiscalización, y Recaudación con espectro laboral en toda la provincia; así como dos especialistas para el control de obligaciones del municipio cabecera en la Oficina Provincial de Administración Tributaria de Sancti Spíritus, más cuatro profesores en las carreras de Derecho, Contabilidad y Finanzas; y Socioculturales de la Universidad José Martí Pérez.

Se analizaron documentos con el propósito de instrumentar, sobre la base de normas, la estrategia de preparación en función del desarrollo de las competencias laborales.

El criterio de expertos se obtuvo a través del método Delphi, para valorar la pertinencia e impacto del desarrollo de estas competencias.

Se aplicaron los procedimientos de la estadística descriptiva, para corroborar la efectividad de la herramienta de consulta.

El análisis de las variaciones absolutas y relativas resultó necesario al efectuar la comparación de los datos obtenidos en la etapa correspondiente al diagnóstico y validación de la referida herramienta.

Se empleó además tecnologías de informática, programadas sobre variables estadísticas argumentadas en el método Delphi, para el procesamiento de las encuestas y la validación de los resultados.

El aporte práctico radica en la materialización de una herramienta de consulta en el puesto de trabajo para el desarrollo de las competencias laborales, posibilitando el mejoramiento del desempeño de estos especialistas; y con ello también la correcta y oportuna tributación al Fisco.

La novedad científica radica en la integración dinámica de conocimientos y habilidades en las competencias profesionales y laborales que deben desarrollar los auditores del Sistema Nacional de Auditoria y los fiscalizadores de la Administración Pública, por medio de los contenidos propuestos en la herramienta de consulta.

Profundizando en el Sistema Fiscal

A diferencia de lo que habitualmente se piensa, un Sistema Fiscal no es únicamente un conjunto más o menos sistematizado de tributos que afectan a una determinada sociedad.

En este sentido Suero y Fonteboa reafirman esta posición teórica expresando que:

> El conjunto de recursos financieros que precisa el Estado en general para garantizar el desarrollo de sus actividades de acuerdo a los objetivos y políticas trazados se denominan ingresos públicos […] pueden ser detraídos de la economía de diversas formas […] producirán efectos económicos […] (2003, p. 122)

Es así que sobre los Sistemas Tributarios se plantean elementos comunes en su definición tales como: conjunto de instituciones, principios y relaciones de interdependencia de carácter jurídico y económico, que caracterizan con cierta permanencia la organización y el funcionamiento de la actividad financiera del Sector Público de un país o conjunto de países, para la consecución de determinados fines u objetivos.

En el Lineamiento de Política Fiscal número 42 se define que esta deberá contribuir al incremento sostenido de la eficiencia de la economía y de los ingresos al Presupuesto del Estado, con el propósito de respaldar el gasto público en los niveles planificados y mantener un adecuado equilibrio financiero, tomando en cuenta las particularidades de nuestro modelo económico.

En ellos se ratifica el papel del Sistema Tributario como elemento redistribuidor del ingreso, basado en los principios de generalidad y equidad de la carga tributaria, a la vez que contribuya a la aplicación de las políticas encaminadas al perfeccionamiento del modelo económico en correspondencia con las características de cada territorio. Se caracteriza por la continuidad en la aplicación gradual de la Ley Nº 113.

También se puntualiza el fomento de la cultura tributaria y la actualización de los instrumentos jurídicos a fin de propiciar un mayor ordenamiento de las finanzas públicas en el país, perfeccionar el proceso de planificación y elevar el control sobre la utilización de los recursos financieros del Presupuesto del Estado, tanto en los ingresos como en los gastos, así también perfeccionar la gestión en el cobro de los tributos y fortalecer el control fiscal.

En función de lo anterior se reconoce además entre otras, la propiedad cooperativa, mixta y la privada de personas naturales o jurídicas cubanas o totalmente extranjeras. Todas interactúan de conjunto.

El Sistema Tributario está conformado por impuestos, tasas y contribuciones, los que serán exigibles en todo el territorio de la República de Cuba.

Los tributos, además de ser medios para recaudar ingresos, han de constituir instrumentos de la política económica general y responder a las exigencias del desarrollo económico-social del país.

Los tipos impositivos, las bases imponibles y los sujetos de los tributos que se establecen en la Ley Tributaria, solo pueden ser modificados por la Ley Anual del Presupuesto del año que corresponda.

En las formas de gestión no estatales no se permitirá la concentración de la propiedad y la riqueza en personas jurídicas o naturales.

La ejecución del control fiscal debe ser proporcional a lo normado en Cuba para todos los tipos de auditorías, fiscalizaciones, etcétera. Así, la Oficina Nacional de Administración Tributaria (ONAT) extiende a todos sus auditores las Normas de Auditorías en la Auditoría Fiscal, exigiendo de ello constante estudio.

En tal sentido es necesario conocer el contenido de las Normas Cubanas de Auditorías y las Directrices de Auditoría Fiscal. De ello dependerá la calidad técnica de las acciones de control y capacitación, eficaces.

Se dispone de las Directrices de Auditoría Fiscal, con el objetivo de facilitar a los auditores la información para el examen y evaluación de la gestión, el control y la fiscalización de los tributos a los que están obligados las personas jurídicas o naturales con el Fisco.

La Oficina Nacional de Administración Tributaria (ONAT) organiza y ejecuta las gestiones y acciones de control, incluyendo el desarrollo de Auditorías Fiscales, fiscalizaciones, controles extensivos e intensivos, dirigidas a evaluar la disciplina en el pago de los tributos y otros ingresos no tributarios, tanto de personas naturales como jurídicas.

En los métodos de dirección necesarios a emplear para el logro de la misión planteada, constituye plan prioritario el reto innegable de aprovechar el aporte de la academia, el potencial científico y el vínculo universidad-empresa.

Como principio y con total convicción se consideran como guía ideal y necesariamente obligada en el actuar, lo identificado como uno de los pilares de trabajo para el Gobierno y sus dirigentes, definidos ellos por el Presidente de la República de Cuba Miguel Díaz-Canel Bermúdez en entrevista concedida el 16 de septiembre de 2018 a Patricia Villegas, presidenta de la cadena multinacional Telesur, como: «la investigación científica, convertida en innovación y la informatización de la sociedad, usadas como herramientas para la solución de los problemas» (Díaz-Canel, 2018, p. 10).

A partir de los avances registrados en la acumulación de conocimientos económicos y de la identificación de debilidades sobre contenidos de temas fiscales; así como prioridades de estudio relacionadas con estos en distintas áreas de la economía, se evidenció la necesidad de ampliar las actividades formativas en lo que se incluye la presente propuesta, en los aspectos que contribuyen a desarrollar esa masa crítica en el área económica del país y específicamente en la provincia Sancti Spíritus, lo cual consideramos de particular relevancia para la producción científica.

Por un lado, la participación de estudiantes, que constituye un aporte relevante a la acumulación en el área económica; y por otro lado, la experiencia que ha permitido el desarrollo de proyectos de investigación en las entidades

cubanas, promueven resultados relevantes, sobre todo para el proceso de transformaciones que se viene realizando, y su vinculación con el entorno en el que actúa el recurso humano, con comportamientos específicos y particulares en la sociedad y sus formas de organización, conllevan al cumplimiento de objetivos de Política Fiscal claramente definidos en Lineamientos del Partido.

Los profesionales encargados de la fiscalización y el control en general deben caracterizarse por su profundo sentido humanista, firmeza político-ideológica, ser competentes, cultos y comprometidos con la Revolución.

Ahora bien como parte de su trabajo las oficinas provinciales y municipales de la ONAT informan a las Asambleas de Gobierno, antes denominadas como Asambleas Provinciales y Municipales del Poder Popular, las solicitudes de devoluciones de ingresos, y los ingresos recaudados, pues el 75% de los ingresos que capta el Tesoro Central provienen del Sistema Tributario y son destinados al respaldo de parte de los gastos del presupuesto, en cumplimiento del principio de redistribución de las riquezas.

En las áreas Gestión de la Recaudación y Fiscalización de la Oficina provincial de Administración Tributaria, así como en el Control de obligaciones en el municipio cabecera, visto también en otras entidades controladoras del Sistema de auditoría; y en capacitadores en general, se evidencian necesidades de la capacitación en el tema de las utilidades.

En correspondencia con lo anterior y dando respuesta a las necesidades enunciadas, en la Oficina Provincial se concertó un convenio de colaboración con la Universidad, además funciona una Sección de Base de la Asociación Nacional de Economistas y Contadores (ANEC); y se cumple un Plan de Capacitación aprobado para el período anual.

Aun cuando se desarrollaron capacitaciones por las diferentes vías citadas, las que se han cumplido según el cronograma previsto, existen todavía insuficiencias en el conocimiento sobre el tema.

Por ende, se hace necesario entonces investigar sobre ello, proponer soluciones inmediatas a la par del ritmo gradual e intenso de perfeccionamiento del modelo económico cubano, sobre todo porque es obvio que una adecuada preparación de los recursos humanos disponibles en cualquier lugar donde se desempeñe, constituye un arma vital para el éxito en esa misión.

En correspondencia con lo anterior y desde una concepción didáctica, Casañas considera:

> El sistema de capacitación tiene como objetivo solucionar problemas profesionales. En ocasiones, estas deficiencias que poseen los profesionales al enfrentar determinadas actividades que exigen de un alto conocimiento científico o práctico se encuentran reflejadas en los antecedentes de su formación, o en el grado de experiencia adquirido, en la cual persistieron dificultades que se arrastraron a lo largo de los años. En otras se debe a la falta de actualiza-

> ción al no utilizar la autosuperación como una vía idónea y necesaria para la capacitación profesional. (1999, pp. 95-110)

«La superación profesional persigue esencialmente, contribuir a la elevación de la efectividad y la calidad del trabajo y la formación cultural de los egresados de la educación superior y de la enseñanza técnica y profesional» (Turnnermann, 1994, pp. 37-54). Si el propósito de la presente investigación está en función del desarrollo de los desempeños profesionales en controladores y capacitadores, con un enfoque de competencias laborales, se hace necesario estructurarlas teóricamente, como punto de partida, de forma tal que permita llegar al conocimiento por medio de su labor, en correspondencia con las competencias y los niveles de desempeños que identifican la actividad desarrolladora, sobre la base teórica citada, adquiriendo en ello independencia relativa, lo que constituye uno de los principios definidos en el Código de Ética de los citados funcionarios.

En tal sentido, los consultores de la herramienta propuesta deben ser portadores de un conjunto de competencias laborales, apoyadas en competencias profesionales y expresadas en niveles de desempeño, identificadas con competencias profesionales formadas, reuniendo en ellas: Profesionalidad, reconocimiento y compromiso social, comportamiento laboral, conducta ética, conocimiento sobre los métodos y técnicas relativas a sus funciones y la experiencia para aplicarlos, habilidades y destrezas en el manejo de la información, su obtención, procesamiento y argumentación, así como para la comunicación clara y efectiva.

Cumpliendo las premisas expuestas anteriormente y previo a la revisión de la Declaración Jurada (DJ) Utilidades, debe haberse empleado el tiempo adecuado en la autopreparación sobre la legislación vigente; y conocer sobre la disciplina tributaria del contribuyente objeto de análisis.

La mencionada Ley Nº 113 «Del Sistema Tributario», de fecha 23 de julio de 2012, de la Asamblea Nacional del Poder Popular, en su Título II, Capítulo I, Sección Primera, Artículos del Nº 68 al 102 establece el Impuesto sobre Utilidades.

Los documentos que sean necesario comprobar en el proceso de revisión de las Declaraciones Juradas presentadas por las utilidades obtenidas, deben exigirse y verificarse documentalmente, dejando en ellos rastro del consultor de la herramienta propuesta.

Es importante que en el intercambio entre controlador y declarante, se puntualice que aun cuando el mismo fluya sin dificultades, su resultado podría variar por la ejecución posterior de una Auditoría Fiscal, que es la que por su propia conceptualización examina con amplitud las operaciones y transaciones económicas que inciden o generan el pago de tributos, empleando técnicas necesarias como: entrevistas, comprobación, inspección, rastreo, confrontación, análisis, conciliación y cálculos desde documentos más primários, para la obtención de evidencias suficientes.

Podrán requerirse, entre otras y según las características y volumen de operaciones de cada declarante, las siguientes pruebas documentales:

1. Declaración Jurada (DJ) Utilidades.
2. Estados Financieros, sus notas; y Balance ampliado de Comprobación de Saldos.
3. Presupuesto de Ingresos y Gastos aprobado para el período fiscal (si hubo modificación aprobada durante el período o antes del cierre del mismo, es necesario comprobar las mismas).
4. Estado de la Cuenta Reservas para Contingencias (movimientos en el año, registrados en su contabilidad).
5. Modelo de Creación de Reservas Voluntarias y Financiamiento del proceso Inversionista de período anual anterior; y el correspondiente al año analizado.

Constituye su *base imponible* el importe de la utilidad imponible obtenida en el período impositivo. La misma se determina por el total de los ingresos devengados en el año fiscal, menos los gastos deducibles, la proporción de la pérdida fiscal de ejercicios anteriores y las reservas autorizadas a crear antes del Impuesto.

Se hace necesario *Cotejar cifras plasmadas*. Es obvia la necesidad de presentación de Estados Financieros, acompañando al documento DJ del Impuesto sobre Utilidades. El consultor de la herramienta propuesta, en su desempeño, puede solicitar también el Mayor de Cuentas en libros de contabilidad; y así verificará los saldos registrados en este contra lo declarado en el Estado Financiero, plasmado a su vez en la DJ presentada. Debe comprobar además lo que refleja dicho estado contra lo declarado; y con respecto a lo planificado en conceptos de gastos e ingresos para todo el período fiscal.

Sobre las *reservas autorizadas* a crear, debe considerarse lo regulado al respecto en la Resolución Nº 154 de fecha 18 días del mes de abril de 2016, del Ministerio de Finanzas y Precios (MFP).

Se tiene la *Reserva obligatoria*: Reserva para contingencias (a considerar para la DJ – 01 del Impuesto sobre Utilidades.

Se consideran las *Reservas voluntarias*: a partir de las utilidades, cuando estas estén debidamente autorizadas por los órganos facultados (OSDE); y se tienen en cuenta para la presentación de la DJ – 02 Rendimiento de la Inversión.

El Artículo 54 de Resolución Nº 154/16 define que: Las empresas estatales y las sociedades mercantiles que presenten pérdidas en un ejercicio económico, lo primero que deben realizar es el análisis de estas pérdidas y de su situación financiera, determinando si necesitan o no financiamiento y el monto del mismo para amortizar dichas pérdidas.

El Artículo 55 establece que de necesitar recursos financieros para el financiamiento de estas pérdidas, las fuentes de financiamiento a utilizar son las siguientes:

1. Los recursos acumulados en la reserva para pérdidas y contingencias creada;
2. Solicitan un préstamo al Fondo de compensación;
3. Otras fuentes financieras, como puede ser el crédito bancario; y
4. El Presupuesto del Estado, en última instancia.

En tal sentido el consultor de la herramienta propuesta, en su desempeño, debe tener en cuenta que la propia Resolución citada anteriormente regula la acumulación de Reserva Obligatoria (para pérdidas y contingencias); y que lo deben registrar en la contabilidad en fecha 31 de diciembre, al contabilizar la cancelación del resultado económico obtenido, contra la cuenta «Utilidades Retenidas», saldo este que luego del cierre, en posbalance se distribuirá conforme a lo aprobado; pero siempre previo a la apertura del nuevo año. Es un tema que reiteradamente muestra insuficiente conocimiento por parte de especialistas y técnicos en gestión económica en las entidades.

No se puede olvidar que independientemente a lo anterior referido, existe un límite máximo posible acumular, regulado en Resolución Nº 49 de 15 de junio de 2004 del MFP, donde se plantea lo siguiente:

> Se formará hasta un 5% de la Utilidad real y no debe exceder los límites que en esta resolución se establecen para la acumulación de recursos en esta reserva. Las entidades cuyo objeto social aprobado sean las producciones agrícolas, pecuarias, y silvícolas podrán acumular hasta el 10%.

Los límites son:

- las empresas estatales hasta un 5% de la cuenta Inversión Estatal,
- en las del objeto social referido anteriormente, hasta un 10% de su Patrimonio, al cierre de cada ejercicio económico,
- en las empresas mixtas, en unos casos hasta el 15%; y en otros hasta el 20%. Si al cierre del ejercicio económico el Sujeto Pasivo comprueba que las Reserva acumuladas superan los límites establecidos, procederá a disminuir la misma en la magnitud del exceso, considerando dicha disminución como Ingreso del período fiscal en cuestión.
  No realizará aporte al Presupuesto por ello y sí se ingresará al Fisco, pero como el 35% de impuesto sobre Utilidades.

Con independencia de lo anterior referido al tema Contingencias, se aprueba la Resolución No. 150 de fecha 24 de abril de 2020 a aplicar a las operaciones realizadas a partir del mes de marzo del presente año y se mantienen mientras dure la situación relacionada con la COVID-19 y en atención al impacto en las actividades económicas de la situación relacionada con la nueva enfermedad, lo que incluye conceder exenciones, bonificaciones totales, parciales, permanentes

o temporales, así como condonar deudas tributarias determinadas administrativamente; y modificar las formas y procedimientos para el cálculo, pago y liquidación de los tributos.

En tal sentido se otorga una bonificación para la liquidación de los pagos a cuenta del Impuesto sobre las Utilidades, consistente en la aplicación de un tipo impositivo del veinticinco por ciento (25 %), a las empresas estatales y sociedades mercantiles de capital ciento por ciento (100 %) cubano, que poseen afectaciones derivadas de la COVID-19 y que a la entrada en vigor de la presente Resolución aplican un tipo impositivo superior.

Así mismo las empresas estatales y sociedades mercantiles de capital ciento por ciento (100 %) cubano que comercialicen de forma extraordinaria al sector presupuestado bienes y servicios en función de las acciones de prevención y enfrentamiento a la COVID-19, los facturan en pesos cubanos reconociendo los costos, gastos y un margen de utilidad de hasta un cinco por ciento (5 %) de los gastos.

También las empresas estatales y sociedades mercantiles de capital ciento por ciento (100 %) cubano, que hayan incurrido en gastos asociados a diferentes tareas en las etapas de respuesta y recuperación por enfrentamiento al COVID-19, incluyendo los trabajos vinculados al período de cuarentena o aislamiento de personas, su atención u otras actividades relacionadas con la población, que les hayan sido asignadas por los consejos de Defensa, consejos provinciales o de la Administración municipales, se resarcen en las magnitudes de los gastos incurridos por los presupuestos correspondientes, a través de las instituciones de Salud que correspondan. A tales efectos, las empresas estatales y sociedades mercantiles de capital ciento por ciento (100 %) cubano mantienen el control y registro diferenciado de los gastos asociados a estas actividades, los que se certifican por la autoridad designada por los gobiernos locales. Además las unidades presupuestadas del sector de la Salud registran de forma independiente los gastos extraordinarios en los que incurran como parte de la creación de condiciones para prevenir la COVID-19 y las acciones de enfrentamiento a la enfermedad, las vinculadas al período de cuarentena o aislamiento de personas, la atención a enfermos y otras relacionadas con la protección de la población, habilitación o ampliación de nuevas salas y locales para el aislamiento de pacientes.

De igual forma proceden las unidades presupuestadas de otros sectores que incurran en gastos similares por decisiones de los consejos de defensa, consejos provinciales o de la Administración municipales.

De resultar insuficientes los presupuestos aprobados, solicitan a este ministerio una modificación presupuestaria, con el desglose por cada unidad presupuestada de los gastos que corresponda cubrir.

El registro contable diferenciado de estas operaciones y gastos asociados a la COVID-19, se realiza según las normas cubanas de información financiera y los procedimientos que emite la Dirección de Política Contable de este ministerio.

En tanto los gastos por recuperación de desastres que se generen en el sistema empresarial asociados a la COVID-19 pueden ser financiados en el periodo con los recursos de la Reserva para Pérdidas y Contingencias, hasta su límite. En la contabilización de estas operaciones la Reserva para Pérdidas y Contingencias se libera como Ingreso Financiero, dentro del rango de cuentas 920 a 922, por el monto de los gastos registrados como pérdidas por desastres, gastos de recuperación de desastres; de forma tal que se cuantifiquen los gastos ocasionados y el monto registrado como ingreso equilibre el resultado de la empresa, hasta el monto total de la reserva. Las pérdidas que superen estos niveles se presentan al Ministerio de Finanzas y Precios para la evaluación de su financiamiento con cargo al Presupuesto del Estado.

Como otro de los aspectos medulares a considerar por el controlador se tiene el Lineamiento Nº 1 de la Política económica y social del Partido y la Revolución, aprobado en el VII Congreso del Partido; y en la Asamblea Nacional del Poder Popular, se refiere a que «la planificación socialista seguirá siendo la vía principal para la dirección de la economía y continuará su transformación, garantizará los equilibrios macroeconómicos fundamentales y los objetivos y metas para el Desarrollo Económico y Social a largo plazo. Se reconoce la existencia objetiva de las relaciones del mercado, influyendo sobre el mismo y considerando sus características».

En consonancia con lo anterior es preciso que el consultor de la herramienta propuesta, tenga a su disposición en el momento de revisión de la DJ presentada ante la ONAT de su municipio, el Presupuesto de Ingresos y gastos (desagregado en la entidad) aprobado para el período anual; y en correspondencia observar el comportamiento real de los gastos con respecto a lo planificado.

Los incumplimientos son considerados en la Ley Nº 113 como gastos no justificados, o innecesarios; siendo a través de este Impuesto que el Fisco sanciona u obliga al cuidado y disminución de costos y gastos, procurando a su vez el crecimiento necesario de las producciones y/o servicios generados por las mismas entidades.

Será oportuno detenerse en los análisis siguientes:

De los Ingresos, Artículo 76

Se consideran ingresos a los efectos del cálculo de la utilidad imponible, la cancelación de reservas de capital que fueron deducidas en la fase de creación.

Por lo anterior, el consultor de la herramienta propuesta, en su desempeño, comprobará lo aprobado como Reservas a través del Modelo aprobado (que debe portar el Representante de la entidad) sobre Creación de Reservas Voluntarias y Financiamiento del proceso Inversionista de período anual anterior; y también del año analizado.

De las Reglas de Valoración. Ley Nº 113/12, artículos 77 a 79

Respecto al procedimiento de determinación de costos en la entidad, podrá entrevistarse a su Representante Legal o designado por este, conociendo si modificaron durante el año el método de valoración de inventarios. Si ocurrió, es importante obtener prueba documental de lo declarado al respecto.

Si en cambio la Oficina no puede considerar la veracidad del método utilizado, esta puede emplear aquel que resulte más conveniente para el chequeo de la determinación de la Utilidad Imponible declarada.

Al respecto considere que constituye Inventario el conjunto de reservas materiales que controlan las entidades, destinadas al consumo por estas o a su comercialización, y que rotan constantemente, o sea, es la suma de aquellos artículos que están disponibles para la venta en una operación comercial, están en proceso de producción para tales ventas, o están disponibles para el consumo corriente en la producción de bienes y servicios. En las entidades industriales son: Materiales para insumo, Materias primas, Producción en proceso, Producción terminada. En la entidad comercializadora es: Mercancías para la venta.

Los métodos de control de inventarios son: Sistema de Inventario Continuo o Perpetuo; y el Sistema de Inventario Físico o Periódico.

Bajo el Sistema de Inventario Continuo o Perpetuo se registra en la Cuenta de Inventario cada entrada o salida, mientras que en el almacén se controla mediante Tarjeta de estiba, solo en unidades físicas.

En el Sistema de Inventario Físico o Periódico su base es el conteo físico de las mercancías disponibles al final del período.

Se muestra el procedimiento para determinación del costo de las mercancías vendidas (a través de información contenida en el Estado de Rendimiento Financiero; y su relación con Saldos en Libro Mayor):

Inventario inicial
(+) Compras netas
(+) Fletes de entrada
(-) Costo de las mercancías disponibles para la venta
(-) Inventario final
(=) Costo de las mercancías vendidas.

De las Partidas Deducibles

Estos artículos en la Ley incluyen un número significativo de partidas por lo que se hace necesario consultar reiteradamente la Norma dispuesta al respecto, revisar y analizar detenidamente los gastos en que se incurren, debiendo siempre estos ser necesarios y estar justificados vistos desde la posición del Fisco.

La necesidad de observar la *relación plan–real* en el comportamiento de los gastos, expresado este a través del Estado de Gastos por Elementos (información integrante de los Estados Financieros), está sustentada en los Artículos 80 al 82 de la Ley Nº 113/12, donde se puntualiza *no exceder los límites establecidos*.

En igual sentido la Ley Nº 130 Del Presupuesto del Estado para el año 2020 estableció:

- ✓ Artículo 12. Los jefes de los órganos y organismos de la Administración Central del Estado, de las organizaciones superiores de dirección empresarial, las empresas y unidades presupuestadas a ellos subordinadas o adscriptas; de las entidades nacionales y de las organizaciones, asociaciones y demás instituciones vinculadas con el Presupuesto del Estado, son los responsables de la administración y control de la ejecución de los presupuestos que les sean aprobados, así como de adoptar las medidas para que se cumplan las obligaciones con el Presupuesto del Estado y se garantice la utilización más racional de los recursos materiales, humanos y financieros de que dispongan, incluyendo la utilización de las normas de consumo y de gastos, sin exceder los niveles de gastos presupuestarios y los indicadores directivos y de destino específico, que les son aprobados para el año 2020.
- ✓ Artículo 13. Los jefes de los órganos y organismos de la Administración Central del Estado, entidades nacionales, organizaciones superiores de dirección empresarial, las empresas y unidades presupuestadas a ellos subordinadas o adscriptas vinculadas al Presupuesto del Estado, controlan y evalúan mensualmente en sus consejos de dirección, el cumplimiento de los presupuestos aprobados y deciden las acciones para evitar incumplimientos de ingresos y necesidades adicionales de recursos presupuestarios.

Mediante la revisión del *Estado de Valor Agregad*o se comprobará su proporcionalidad con lo aprobado; y en correspondencia el comportamiento real–plan del único Elemento de Gasto que no incide en su formación: los activos fijos, cuyo consumo se registra como consumo de capital fijo (*depreciación y amortización*). Resolución Nº 602, de fecha 4 días del mes de septiembre de 2015 del Ministerio de Finanzas y Precios.

Entre las Partidas deducibles se encuentran:

- ➢ Gastos por creación de Provisiones obligatorias (para cuentas incobrables; y para el pago de los subsidios de Seguridad Social a corto plazo).

Sobre lo anterior, el consultor de la herramienta propuesta, en su desempeño, revisará si se ha cumplido lo dispuesto mediante Resolución Nº 154 de fecha 18

días del mes de abril de 2016, de MFP, en sus Artículos 5 y 6.1, donde:

- con cargo a sus gastos financieros y con carácter obligatorio, debieron constituir en las empresas una Provisión para cuentas incobrables.
- con cargo a la cuenta de gastos Otros impuestos, tasas y contribuciones, una Provisión para el pago de los subsidios de Seguridad Social a corto plazo, que hasta tanto no se modifique en Ley anual de Presupuesto, su límite es el 1,5% del gasto real incurrido en Salario. Los pagos en exceso a esta provisión se consideran gastos por pérdidas del período y su registro no transita por la cuenta de faltantes y pérdidas sujetos a investigación.

Entonces, si el consultor de la herramienta propuesta, durante su desempeño identifica alguna de las situaciones expuestas en párrafos precedentes, deben incluirse estas como Adiciones a través del modelo DJ presentado.

Además comprobará que dicha provisión haya quedado ajustada al límite enunciado anteriormente, de manera puntual al finalizar el año.

Lo anterior se dispone en la Ley Nº 113/12 Artículo 91, Inciso h): los gastos de seguridad social a corto plazo que excedan el tanto por ciento legalmente establecido se consideran gastos no deducibles en la DJ a presentar.

- Los de depreciación. La Resolución Nº 154 de fecha 18 de abril de 2016, MFP en su Artículo 44.1 regula que: La política de depreciación y amortización de los activos fijos tangibles e intangibles, se adopta descentralizadamente por cada empresa estatal, sociedad mercantil u organización superior de Dirección Empresarial, según corresponda.

En correspondencia con la distribución autorizada de la misma, a través del Modelo de Creación de Reservas Voluntarias y Financiamiento del proceso Inversionista para el año analizado, en lo referente a las inversiones aprobadas y sus fuentes de financiamiento, se considera la depreciación como primera y entre las posibles fuentes autorizadas a emplear en el pago de inversiones ejecutadas.

El consultor de la herramienta propuesta, en su desempeño, deber tener claridad en cuanto a que independientemente a que en las entidades empresariales hoy existe más independencia y autoridad para disponer y planificar sobre sus recursos financieros disponibles, debe hacerlo con debido control; y luego de aprobarse las cifras que constituyen fuentes de financiamientos, incluido su distribución y destino final, o sea, que no deben emplear más de lo previsto, ni tampoco en fines no planificados.

- Las mermas, en los límites establecidos por su nivel superior de subordinación (requerir documento acreditativo de ello); y cotejar con el volumen real registrado en contabilidad. Las mermas deben tener documentación justificante y no sobrepasar el Presupuesto aprobado a tales efectos. La diferencia entre el importe ajustado y el importe sobre la Norma debe ser inferior al por ciento límite establecido por cada Ministerio para las mermas. De excederse, sería Adición en la DJ para la determinación del Impuesto, lo que se

establece en el artículo 84 e) de la Ley Nº 113/2012.

- Pérdida por cuentas incobrables, por daño ajeno a voluntad del sujeto luego de agotar la Reserva acumulada al efecto. El consultor de la herramienta propuesta, en su desempeño, verificará que no exista Saldo en Provisión para Cuentas incobrables; y requerirá la presentación del estado de la Cuenta de Provisión habilitada para este fin, observando también los movimientos contabilizados en ella en el que haya asumido las cuentas consideradas incobrables; y donde además evidencia que no fue suficiente la provisión acumulada para respaldar la totalidad de las cuentas consideradas realmente incobrables. Artículo 87 de la Ley Nº 113/2012.
- Gastos de publicidad y propaganda vinculados a su objeto social. El consultor de la herramienta propuesta, en su desempeño, verificará que los mismos estén incluidos en el presupuesto aprobado, de lo contrario constituye Adición en la DJ presentada. Artículo 88 c) de la Ley Nº 113/2012.
- La disminución del valor de los AFT por avalúo, previa certificación del MFP. Si ocurrió el hecho expuesto, entonces el Representante de la entidad deberá mostrar el expediente generado al efecto. Artículo 88 f) de la Ley Nº 113/2012.

De los gastos no deducibles. Sección Séptima de la Ley Nº 113/12

El Artículo 90 establece: Para la determinación de la utilidad imponible no podrán deducirse los costos y gastos que no hayan tenido su origen en el negocio, actividad u operación de las que resulten los ingresos gravados, así como tampoco aquellos costos o gastos no respaldados por la documentación legal correspondiente, o que no correspondan al año fiscal que se liquida.

En el Artículo 91 se definen los gastos considerados no deducibles, a incluir en la DJ. Sobre ellos debe tener en cuenta lo siguiente:

Inciso a) las multas y sanciones, por cualquier concepto, y los recargos de apremio. Sobre lo anterior el consultor de la herramienta propuesta, en su desempeño, observará que lo plasmado en el estado de Rendimiento Financiero, en su Cuenta Gastos Financieros multas y sanciones, sea igual a lo declarado como Adición en la DJ presentada.

Inciso d) las pérdidas no cubiertas por el seguro motivadas por actitud negligente, manifiesta y comprobada. Si identifica Saldo acumulado como Pérdida, el consultor de la herramienta propuesta, en su desempeño, solicitará evidencia documental de su posible relación con la ESEN. Luego comprobará que realmente no haya sido suficiente la cuantía en dinero asegurada, lo que justificaría entonces el registro en los libros de contabilidad, de la diferencia restante en concepto pérdida contable.

Inciso e) las pérdidas por faltantes, excepto aquellos casos en los que su denuncia sea aceptada por los órganos de instrucción policial. El consultor de la herramienta propuesta, en su desempeño, revisará si existe saldo en Cuenta

Gastos por faltantes y pérdidas; y si no existiera coincidencia de este con lo declarado a través de la DJ presentada, solicitará la evidencia de aceptación de denuncias en la policía (que debe ser igual a la diferencia entre lo reflejado en la Cuenta y lo reflejado en la DJ, en caso contrario, existe sub declaración en la DJ presentada).

Inciso f) el valor no depreciado de los activos dados de baja por deterioro o pérdida del valor de uso, antes del final de su vida útil, siempre que no medie una decisión de la autoridad facultada correspondiente. Requerirá el consultor de la herramienta propuesta, en su desempeño, los documentos primarios donde conste aprobación de movimientos de AFT dados baja, con valor residual.

Inciso j) los pagos correspondientes al Impuesto por la Ociosidad de Tierras Agrícolas y Forestales. El Representante mostrará el instrumento de pago empleado al efecto.

De los Regímenes Especiales para el Impuesto sobre Utilidades. Capítulo II de la Ley Nº 113/12.

Actividad minera. El consultor de la herramienta propuesta, en su desempeño, considerará que pueden aplicar depreciación acelerada de los costos de inversión en que se incurra para el inicio de la extracción, procesamiento y comercialización; y que previa autorización del Consejo de Ministros podrán destinar una parte de la Utilidad antes de Impuesto par amortización de los gastos sujetos a reembolso, incurridos durante la prospección y la explotación.

La revisión de DJ presentadas por el sector agropecuario; y por las cooperativas no agropecuarias está amparada por régimen especial previsto en la Ley Nº 113/12.

Actividad agropecuaria. Al respecto, el Libro Quinto de la Ley Nº 113/12, en su Título Único, Artículo 359 establece que las personas naturales y jurídicas dedicadas a la actividad agropecuaria, sin perjuicio del pago de los restantes tributos en cuyo hecho imponible incurran, pagan los impuestos sobre los Ingresos Personales, *sobre Utilidades*, sobre las Ventas, sobre la Propiedad o Posesión de Tierras Agrícolas, por la Ociosidad de Tierras Agrícolas y Forestales, sobre el Transporte Terrestre, por la Utilización de la Fuerza de Trabajo, así como la Contribución a la Seguridad Social.

Así mismo en su Capítulo II, Artículo 366 se dispone el pago del Impuesto sobre Utilidades con sujeción a régimen especial.

Cooperativas no agropecuarias (CNA). Se obligan a pagar los impuestos sobre Utilidades, sobre las Ventas, sobre los Servicios y por la Utilización de la Fuerza de Trabajo, con las adecuaciones previstas (Resolución Nº 427 del 4/12/12 MFP, Resuelvo Primero).

A los efectos del pago del Impuesto sobre Utilidades, las CNA están obligadas a presentar anualmente una DJ, dentro del trimestre siguiente a la conclusión del año fiscal, por el párrafo 040052 «Impuesto sobre Utilidades-Cooperativa no agropecuaria», (Resuelvo Octavo de Resolución Nº 427/12). El Resuelvo Décimo Primero especifica que se eximen del pago de la obligación tributaria los primeros tres (3) meses de operaciones, a las CNA que se inicien en el ejercicio de la actividad.

El resultado obtenido con escala progresiva, se multiplica por la cantidad de miembros, determinándose el *monto* a pagar.

Las CNA quedan obligadas a constituir y mantener una Reserva para Pérdidas y Contingencias, la que estará conformada como mínimo con el dos por ciento (2%) y hasta el diez por ciento (10%) de los gastos totales anuales de la cooperativa. (Resuelvo Vigésimo Noveno de Resolución 427/12).

Esta Reserva para Pérdidas y Contingencias se nutrirá anualmente con el diez por ciento (10%) de las utilidades reales obtenidas al cierre de cada ejercicio económico. Utilizarán los recursos en ella acumulados para resarcir las pérdidas que se originen en sus resultados económico-financieros al cierre de un ejercicio económico. (Resuelvo Trigésimo de Resolución 427/12).

Cuando al cierre de cada ejercicio económico comprueben que los recursos acumulados en dicha reserva superan los límites establecidos en el apartado Vigésimo Noveno de esta Resolución, proceden a disminuir esta reserva en la magnitud del exceso y consideran la disminución como ingreso del período fiscal en cuestión. (Resuelvo Trigésimo Primero de Resolución 427/12).

Al disolverse y liquidarse las cooperativas no agropecuarias, las Reservas para Pérdidas y Contingencias constituidas, después de deducido el pago del correspondiente Impuesto sobre Utilidades y cumplidas cualesquiera otras obligaciones legalmente contraídas, serán distribuidas entre los socios. (Resuelvo Trigésimo Segundo de Resolución 427/12).

De la Modalidad de Ingresos Brutos. Capítulo III de Ley Nº 113/12

Se aplica a Personas Jurídicas cubanas (PJ) y las extranjeras, cuando por las características que revista su forma de organización, no sea posible la determinación de su Utilidad Imponible, o en su caso:

a) no sea su objeto social la realización de actividades lucrativas, y obtengan ingresos por la realización de estas; y

b) no efectúen íntegramente el registro contable de sus operaciones o presenten resultados financieros no fiables, siempre que se compruebe a través de una Auditoría Fiscal.

Base Imponible: todos los ingresos devengados, que deben ser igual a los ingresos brutos, excepto las devoluciones en ventas acreditadas documentalmente.

Tipo impositivo (Ti) de acuerdo con las actividades económicas que desarrollen (Anexo 1 Ley Nº 113) por cada actividad que ejecute; y de no ser posible efectuarlo por separado, entonces al total de los ingresos obtenidos se le aplica el Ti correspondiente a la actividad de mayor volumen de ingresos.

Pago (artículo 126) dentro de los 10 días hábiles siguientes al mes a que corresponden tales ingresos (la ONAT puede aprobarlo trimestral).

De los Pagos a Cuenta y la Liquidación del Impuesto. Capítulo IV de Ley Nº 113/12

Los sujetos están obligados a la presentación anual de DJ (dentro del trimestre siguiente a la conclusión del año fiscal). Si es por el cese total de sus actividades lo hará antes del cierre definitivo del establecimiento; y antes de la división entre socios de su parte resultante en la sociedad. No lo harán las Personas Jurídicas PJ extranjeras que generen ingresos en el territorio nacional sin que medie establecimiento permanente, salvo requerimiento de la Oficina.

De los *pagos a cuenta y liquidación* del impuesto. Se ingresarán al fisco por los párrafos 040010 «Impuesto sobre las Utilidades», 040011 «Impuesto sobre las Utilidades», 040012 «Impuesto sobre las Utilidades». En los tres (3) primeros trimestres naturales, pagos parciales a cuenta del Impuesto, calculados sobre la base del tipo impositivo que corresponda a la utilidad imponible real que se obtenga en cada trimestre y se efectuarán en un plazo no mayor de quince (15) días hábiles, posteriores al período que corresponda a cada pago. Los mismos serán deducidos del Impuesto a pagar al final del año fiscal y la determinación y pago anual deberá realizarse dentro del trimestre siguiente a la conclusión del período impositivo. Si el Impuesto determinado resultase inferior a la suma de los pagos a cuenta efectuados, o el sujeto muestra pérdida fiscal, se tiene derecho a devolución o compensación. Son deducibles para las PJ cubanas las cantidades que por igual o similar Impuesto hayan pagado en el extranjero. Si realizan sus operaciones en ambas monedas, pagan en ambas monedas.

Evaluación de la herramienta a través del criterio de expertos

Para la valoración cualitativa de los resultados de la herramienta propuesta, orientada al desarrollo del desempeño eficaz de auditores del Sistema, fiscalizadores de la Administración Pública, funcionarios y capacitadores en la provincia de Sancti Spíritus, en la revisión de declaraciones juradas a partir de las utilidades logradas por Personas Jurídicas en sector empresarial y en

cooperativas, se ha utilizado el criterio de expertos. Este método ha permitido determinar la factibilidad de los resultados y además perfeccionar y enriquecer la propuesta con la participación de los miembros de la Comisión Técnico Asesor aprobada, en función en la Oficina Provincial de Administración Tributaria de Sancti Spíritus, quienes a su vez determinaron la pertinencia, efectividad e impacto de la propuesta.

Fueron tomados en consideración los siguientes aspectos:

- Años de experiencia como trabajador en la ONAT, y en la actividad de capacitación.
- Cargo que ocupa.
- Experiencia profesional vinculada con la temática que se investiga.
- Categoría docente.

En aras de determinar los criterios valorativos de los expertos en torno a la herramienta propuesta, se les entregó una copia de la misma donde, luego del análisis a través de sesión en comisión, se dio respuesta a indicadores.

Los miembros expertos consideran que el programa de capacitación es pertinente, consideraron que se ha tenido en cuenta como cualidad esencial las necesidades y potencialidades de los controladores, para su ejecución eficaz en el escenario laboral de desempeño.

También, que la herramienta propuesta permite que se ofrezca una alternativa viable para mejorar el desarrollo profesional con un enfoque de competencias laborales en los fiscalizadores y funcionarios de la Administración Pública, extensivo al resto de los auditores del Sistema, capacitadores y consultores en la provincia de Sancti Spíritus.

Los expertos concordaron en que las acciones contenidas en la herramienta, garantizan a los consultores de la misma los contenidos, orientaciones y organización, para autopreparación sobre la legislación vigente en cuanto al tema evaluado sin afectar tiempo de trabajo, adecuada entonces para el aprendizaje en un escenario laboral que exige dinámico desempeño.

Evaluaron además la pertinencia de la relevancia social de la propuesta a partir de interpretar que la misma es consistente para provocar un cambio a nivel individual en el desempeño, y a la vez una transformación social en la medida que, por medio de la misma, se propicia incremento de cultura tributaria y la responsabilidad social de todos en el cumplimiento cabal de estas obligaciones, para desarrollar el valor cívico de contribución al sostenimiento de los gastos sociales y altos niveles de disciplina fiscal.

Se consideró que su ejecución no requiere de gran complejidad; y en sí misma es lo suficientemente precisa como para obtener resultados significativos, sin excesos de inversión de capital humano, tecnológico y financiero.

Con la aplicación de la Herramienta de consulta al cierre de 2019 se determinaron cuantías significativas de pesos más a ingresar al Tesoro Central, no declarados antes por sujetos obligados al pago del Impuesto sobre Utilidades. En el presente 2020 está auxiliada además la propuesta con el uso

de las TIC mediante el diseño y empleo de un Documento Excel, previéndose determinación fiscal y con ello mayor contribución a la recaudación de Ingresos para el Presupuesto del Estado.

Conclusiones

Sobre la base de las reflexiones teóricas y empíricas, realizadas a partir de un conjunto de métodos científicos empleados, se concluye que el proceso de cambios materializado en nuestro país, orientado a la actividad económica, requiere de la preservación de las finanzas públicas y el control económico-administrativo, exigiéndose del profesional de la actividad una adecuada formación, preparación y actuación, por ello la autopreparación de estos especialistas debe ser consciente, constante e incluir la actualización sistemática en función de los nuevos contenidos como resultado de los cambios a los que se enfrenta la auditoría en el mundo y fundamentalmente en Cuba.

Así también es concluyente que contar con una herramienta viable para su utilización por parte de los especialistas contribuirá al mejor desempeño de la labor que realizan e incidirá en el autoaprendizaje y la autopreparación eficaces, en función de la actualización de los contenidos necesarios, de los ingresos al presupuesto estatal y en definitiva al aumento de la responsabilidad y cultura tributarias.

En función de lo anterior, la confluencia de una profunda crisis como consecuencia del impacto de la COVID-19 y la captación correcta y oportuna de ingresos al Fisco, exigen el perfeccionamiento de una estrategia de capacitación y comunicación, comunicar haciendo y haciéndolo bien a través de las instituciones necesarias para que tributen a la generación de esta estrategia, con la disposición de un capital humano preparado para ello.

Referencias bibliográficas

Almaguer, R. A. (2009). *Diccionario de Contabilidad y Auditoría*. Editorial de Ciencias Sociales.

American institute of certified public accountants. (1972). Declaraciones sobre normas de auditoría. *Statements on Auditing Standards, 1* (47).

Asamblea Nacional del Poder Popular de la República de Cuba. (2012). Ley 113. Del Sistema Tributario. *Gaceta Oficial de la República de Cuba, 53 (Ordinaria)*, 21 de noviembre, 1693-1768.

—. (2020). Ley 130. Del Presupuesto del Estado para el año 2020. *Gaceta Oficial de la República de Cuba, 4 (Extraordinaria)*, 13 de enero, 35-58.

Carrasco, J. (2005). *La Organización de Empresas y Administración de Personal*. Mac Hill.

Consejo de Estado de la República de Cuba. (2017). Reglamento de la Ley 107/2009 de la Contraloría General de la República de Cuba. *Gaceta Oficial de la República de Cuba, 34 (Extraordinaria)*, 16 de agosto, 669-700.

Contraloría General de la República de Cuba. (2012). *Normas Cubanas de Auditoria*. Félix Varela.

—. (2020a). Resolución 76. *Gaceta Oficial de la República de Cuba, 18 (Extraordinaria)*, 9 de abril, 223-270.

—. (2020b). Resolución 162. *Gaceta Oficial de la República de Cuba, 55 (Extraordinaria)*, 7 de octubre, 459-464.

Cook, J.W. y G.M. Winkle. (1984). *Auditoría*, tomo I. Félix Varela.

Díaz-Canel, M. (2018, 18 de septiembre). ¡Vamos a marchar adelante con este pueblo, como lo ha hecho la Revolución siempre! Entrevista concedida a la periodista Patricia Villegas, presidenta de Telesur. *Granma. Suplemento especial*, 9-16.

Ministerio de Finanzas y Precios de la República de Cuba. (2020). Resolución 150/2020. *Gaceta Oficial de la República de Cuba, 22 (Extraordinaria)*, 27 de abril, 285-286.

Partido Comunista de Cuba. (2017). *Actualización de los Lineamientos de la Política Económica y Social del Partido y la Revolución para el periodo 2016-2021*. http://www.granma.cu/file/pdf/gaceta/01Folleto.Lineamientos-4.pdf

En clave de taller. A propósito del XIV Taller Internacional sobre Paradigmas Emancipatorios

Talking about paradigms. The 14th Emancipatory Paradigms International Workshop

MSc. Yaima Elena Rguez. Alomar
Investigadora agregada.
Instituto de Filosofía.
yalomar24@gmail.com

RESUMEN. Los Talleres Internacionales sobre Paradigmas Emancipatorios se realizan cada dos años desde 1995. Constituyen un espacio de construcción colectiva y diálogo de saberes, de crítica al sistema de dominación múltiple y de articulación de las resistencias y luchas del movimiento social popular. Recuperar desde la memoria histórica algunas claves que han trasnversalizado la experiencia, permite visibilizar la apuesta contenida en los talleres hacia la trasformación en un sentido emancipatorio.

Palabras clave. Talleres internacionales sobre Paradigmas Emancipatorios, Educación popular, concepción y metodología

ABSTRACT. The International Workshops on Emancipatory Paradigms have been celebrated every two years, since 1995. They constitute spaces for collective dialogues of knowledge, criticizing the multiple domination system, articulating the resistance and the struggles of the popular social movements. Recovering from historical memory some elements that have mainstreamed our experience will make visible the intention gathered in the workshops towards a transformation through an emancipatory direction.

Keywords. Emancipatory Paradigms International workshops, Popular Education, conception and methodology

Cuando en el año 1995 se iniciaba el camino de la experiencia de los Paradigmas, en sus memorias se recogía «la primera *idea clara y distinta* de nuestros talleres: la necesaria construcción colectiva de nuestro propio paradigma emancipatorio». Desde entonces, y hasta el 2019 han transcurrido trece talleres que han apostado a ese empeño. Este texto tiene la intención de compartir algunas claves que, de manera explícita o implícita, contribuyen a esa construcción colectiva que da sentido a la experiencia. Nos orientan para destejer los hijos que la conforman y constituyen elementos presentes en la concepción y metodología de los talleres.

Como parte de la concepción, las claves se refieren al posicionamiento desde el cual partimos en los talleres, los objetivos y temas que se trabajan, los principios que transversalizan la propuesta, así como algunos referentes teóricos que la orientan desde el campo de la construcción de saberes. Desde el punto de vista metodológico, damos cuenta de la lógica que sigue el taller, así como algunos recursos que se implementan en su desarrollo. Estos elementos se separan aquí por una intención organizativa de la escritura, con la intención de visibilizarles de forma más precisa. En la práctica se dan de forma integrada.

Los Talleres Internacionales sobre Paradigmas Emancipatorios son convocados cada dos años por el Grupo América Latina, Filosofía Social y Axiología (GALFISA) del Instituto de Filosofía, y por el Centro Memorial Martin Luther King Jr. (CMMLK), junto a otras organizaciones, instituciones y colectivos aliados. En su devenir, muchas otras organizaciones tanto de Cuba como internacionales han sido parte la convocatoria de Paradigmas. Algunas de estas articulaciones responden a sentidos compartidos de acuerdo con las intenciones y temáticas de los talleres, otras se han dado como parte de un acompañamiento metodológico y algunas han apoyado para traer a amigas y amigos desde otras latitudes.

Este esfuerzo colectivo ha permitido juntar a muchas compañeras y compañeros a lo largo de estos 25 años. Provenientes de distintos continentes, líderes y lideresas de movimientos sociales entre ellos el MST de Brasil, los Zapatistas de México, del Pañuelos en Rebeldía, de Argentina. Confluyen cientistas sociales, profesores y estudiantes, representantes de organizaciones regionales, destacados intelectuales, jóvenes, mujeres, representantes de experiencias de economía social y solidaria, redes, artistas, comunicadores/as. Grupos y colectivos con interés en el debate, el pensamiento crítico y la construcción colectiva.

Esa diversidad de participantes ha sido uno de los valores de los talleres sobre paradigmas. Ante la permanencia y el avance del capitalismo, la ofensiva imperialista y contrarrevolucionaria de la derecha, las desigualdades y exclusiones entre países; confluir y construir en Paradigmas es parte de las resistencias populares y evidencias de construcción de alternativas emancipatorias desde nuestra región. Dicha unión, ha permitido la confluencia de experiencias diversas, visiones, conocimientos de distintas procedencias, prácticas en diferentes escenarios, puntos de encuentros y divergencias.

Una multiplicidad de orígenes, y, por tanto, de saberes, que ha guiado los encuentros desde los primeros talleres. Un lugar desde el cual se convoca al diálogo en el sentido freireano de la palabra, que significa superar relaciones de autoritarismo, no reducir el encuentro a un mero intercambio de información, sino al establecimiento de vínculos y sentidos, a la oportunidad de aportar en la acción y la reflexión (praxis) para el pronunciamiento-transformación del mundo.[1] Encierra una actitud de respeto, de coherencia y humildad (Freire, 2009).

Así quedó registrado en las memorias del taller realizado en el año 1997:

> La construcción plural de los paradigmas emancipatorios no podrá efectuarse como una ciencia positiva elaborada únicamente desde el recinto académico. Tampoco se trata de un cuerpo conceptual a priori, fundado al margen de las prácticas concretas, que se aplica para la concientización de los sectores populares. La confluencia de activistas sociales y líderes naturales del movimiento popular, por una parte, y académicos (investigadores y profesores universitarios) por otra, no implica que estos últimos consideren a los primeros como educandos pasivos a los que es necesario depositar en sus "cabezas-vasijas" un conocimiento ya sistematizado. (Memorias II Taller Internacional sobre Paradigmas Emancipatorios, 1997)

El planteamiento anterior nos introduce a la siguiente interrogante ¿Para qué nos juntamos en los Talleres sobre Paradigmas?

Los talleres se convocan como un espacio de reflexión, de profundización y de articulación de todas las personas con compromiso social y político, a favor del pensamiento crítico y de la trasformación emancipadora de sus realidades. La especificidad de la convocatoria, no es mera palabra, es clave para situarnos en la naturaleza del proceso del taller, y para comprender que el espacio convoca a una responsabilidad que está marcada por los lugares de dónde venimos y hacia dónde queremos ir. Para construir colectivamente ese camino, que tiene una opción política comprometida con la izquierda revolucionaria, los Paradigmas se han realizado a lo largo de estos años con objetivos diversos, pero siempre con sentidos comunes. En el folleto Paradigmas Emancipatorios 1995-2019 entregado a las personas participantes en el XIII Taller, se abordan estos sentidos que dan respuesta a la pregunta anterior:

- Identificar barreras y puentes que favorezcan la articulación de organizaciones, redes y movimientos sociales que se enfrentan al sistema de dominación múltiple del capital desde los testimonios de vida de sus protagonistas.
- Compartir experiencias y sistematizaciones de las luchas de los movimientos sociales y del pensamiento social crítico comprometido con ellas.

[1] Para Freire (2009) la palabra tiene dos elementos constitutivos: la acción y la reflexión, si se priva de uno de estos componentes, se convierte en palabra vacía que no expresa un verdadero compromiso de trasformación.

- Intercambiar sobre las utopías libertarias, los imaginarios y los sentidos de las luchas populares que tributan a procesos de emancipación social y de dignificación humana inherentes al socialismo.
- Profundizar en aspectos teóricos-metodológicos del pensamiento crítico que se promueve desde las prácticas de los movimientos sociales populares.
- Contribuir a la articulación entre organizaciones, movimientos sociales, redes y campañas con el fin de avanzar hacia un proyecto social emancipador compartido.
- Compartir las tensiones y desafíos de la Revolución y las Rebeldías populares de Nuestra América.

Estos sentidos atraviesan la concepción de los talleres y constituyen una evidencia de la apuesta a una práctica emancipadora en la experiencia de Paradigmas. Otro elemento que apunta a esa práctica, resultan los nudos temáticos esenciales sobre los que se han producido los principales debates de la experiencia. Ellos dan cuenta de una dimensión contextual y comprometida que es clave de los talleres, al colocar a debate de manera pertinente, las problemáticas, alternativas y desafíos del movimiento social popular, así como del propio pensamiento emancipador. Una revisión en retrospectiva de diferentes documentos y productos audiovisuales realizados a raíz de las jornadas de los talleres, nos permiten visualizar estos nudos temáticos en el siguiente gráfico.

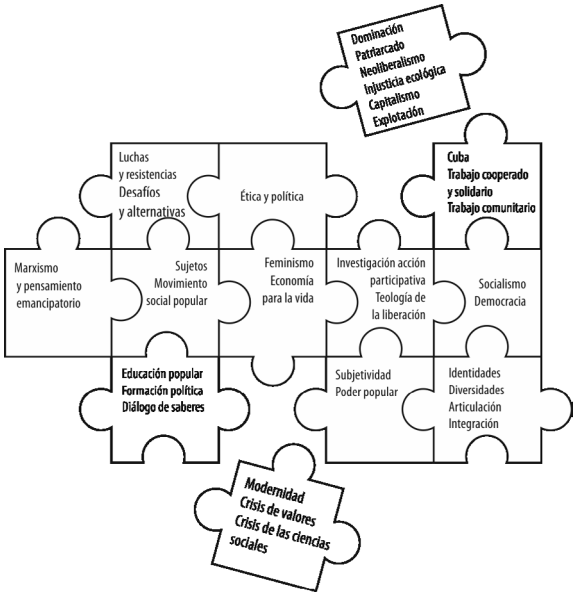


Gráfico 1. Elaboración propia de contenidos de la autora. Diseño de Dagny Rodríguez Padrón.

Paradigmas muestra una coherencia histórica y ética con las causas justas de nuestra región caribeña y latinoamericana. Profundizando en la experiencia se puede apreciar que esa coherencia ha sido una clave transversal desde los primeros momentos. La necesidad de reflexionar y comunicar alrededor de los siguientes temas generadores o ejes de trabajo así lo demuestra. En el III Taller realizado en el año 1999 se planteaba como uno de los ejes para el trabajo en grupos el debate sobre los impactos sociales y culturales de la modernización y las incidencias sobre las mujeres, las poblaciones indígenas y el ambiente. En el VI Taller realizado en el año 2005 inició con una Corte Mundial de mujeres denominada «El Sur frente a la globalización neoliberal», y uno de los ejes para la reflexión grupal fue la pluralidad de resistencias y luchas y la necesidad de identificar pistas para propuestas de articulación del movimiento social popular (Galfisa, 2005).

En los talleres realizados en los últimos años esta coherencia se ha mantenido. Así, en el Paradigmas del 2017 se crearon espacios de debate complementados con gráficas colectivas, donde se abordaron el feminismo anticapitalista y popular y los saberes y prácticas para las revoluciones de nuestro tiempo. En el XIII Taller se colocaron como ejes de trabajo la Integración y articulación del movimiento social popular frente a la ofensiva reaccionaria y conservadora; Democracia, poder popular y comunidad frente a la judicialización y criminalización de las luchas sociales; Soberanía y autonomía de los cuerpos, territorios y naciones frente al libre comercio y la transnacionalización; Cultura popular, imaginarios y autoestima revolucionaria frente a la dominación ideológico cultural.[2]

Estos temas a debate presentes en los talleres, han sido voceros de la disputa entre una dominación capitalista, patriarcal, colonialista y depredadora; y una apuesta emancipadora desde las luchas y resistencias de los movimientos populares, que insisten en (re)crear otra manera de producir y reproducir la vida. Desde allí se nos invita a reivindicar la memoria histórica, a reconocer los saberes previos y el sentir-pensar contextualizado. A crear y a soñar. Los Talleres Internacionales sobre Paradigmas Emancipatorios han sido una oportunidad para visibilizar esta disputa, y para que encontremos nuevas y creativas maneras de juntar esfuerzos y fundar nuevas prácticas emancipatorias entre todas y todos.

En ese camino de construcción colectiva, los talleres se asumen como un espacio de construcción plural. Se sostienen desde un posicionamiento epistemológico emancipador que reconoce la necesidad de visibilizar y (re)encontramos desde *nuestro lugar* de enunciación. Este posicionamiento tiende a subvertir «la colonialidad del saber y el epistemicidio que se produce al devaluar desde el Norte hegemónico los conocimientos, saberes y sabidurías populares y de los pueblos originarios de Nuestra América» (Galfisa, 2019b, p. 22). Desde la concepción de los talleres se realiza una profunda crítica a la parcelación de la ciencia, al dogmatismo científico y la validez de este conocimiento, legitimado como única forma de saber.

[2] Extraído de las memorias y documentos de trabajo de la preparación de los talleres sobre Paradigmas.

De acuerdo con León y Valdés (2013), la visión eurocéntrica del saber, es coherente con las epistemologías de «tutelaje» que tiene como base un pensamiento racista y colonialista, que excluye los saberes indígenas, campesinos y de sectores populares. Esta forma de conocimiento es coherente con un paradigma moderno positivista para el cual el pensamiento racional está separado de la experiencia emocional y la valoración ética. Desde este punto de vista el conocimiento es un instrumento que permite reproducir el arbitrario cultural correspondiente al sistema de dominación múltiple.

En oposición, la apuesta en la concepción y metodología de los talleres sobre paradigmas emancipatorios responde a la necesidad de reivindicar al sujeto popular como productor/a de conocimientos válidos, en tanto son valiosos y útiles los saberes producidos en las luchas, provenientes de las historias cotidianas, de las experiencias colectivas, de los procesos de formación política y sistematización como espacios de aprendizaje. No se trata de una visión epistemológica que sobrevalore los saberes populares, sino de visibilizar la justa medida de su aporte al desarrollo de la experiencia.

Este desplazamiento permite mostrar otras sabidurías que no se inscriben en la epistemología hegemónica occidental. Otros saberes que se tejen desde la complejidad de la racionalidad y la afectividad que nos permiten comprender y transformar de una forma más holística la vida. En tal sentido, son saberes creativos en la solución de sus problemáticas (pensemos en las movilizaciones en las calles o en el trabajo de base cotidiano de los movimientos populares), en la transformación de sus propias situaciones y realidades en el aquí y el ahora.

La opción por reivindicar estos saberes, se relaciona con un conjunto de enfoques, teorías y metodologías que constituyen sustento de la experiencia. Conforman un arsenal teórico y metodológico que responde a los sentidos e intenciones de los talleres al subvertir las tradicionales maneras de entender las relaciones saber/poder. No son las únicas, resaltamos algunas que tributan a las prácticas de construcción de saberes que resulta nuestro campo de interés.

Una de ellas ha sido la *Epistemologías del Sur*, un enfoque que apuesta a la credibilidad y validez al conocimiento de las personas explotadas y excluidas en el sistema capitalista hegemónico.

> Al mismo tiempo que denuncia el epistemicidio, ofrece instrumentos analíticos que permiten, no solo recuperar conocimientos suprimidos o marginalizados, sino también identificar las condiciones que tornen posible construir nuevos conocimientos de resistencia y de producción de alternativas al capitalismo y al colonialismo globales. (De Sousa, 2009, p. 12).

Los *conocimientos situados*, una propuesta de la feminista Donna Haraway (1995) reconocen el conocimiento producido desde la subjetividad, condicionada por la posición de género, clase, etnia y color de la piel. Por otra parte, las *epistemologías en pie de lucha*, los saberes construidos en procesos de *co-labor*

y *co-teorización* aportan a la riqueza de una investigación más profunda, con un horizonte trasformador de las condiciones de opresión de las personas sujeto de investigación. Un proceso construido desde la diversidad y en franca oposición a la arrogancia académica (Leyva, 2015).

Los saberes campesinos, indígenas, de las mujeres, de las negras, de las personas excluidas, las del *Sur antimperial*, las del *Sur como espacio de enunciación* y de producción de conocimientos (De Sousa, 2009), son parte de la polifonía de voces que dialogan en los talleres. A este enfoque anticapitalista, antimperialista y anticolonial de las epistemologías del sur se suman la concepción antipredatoria de la *ecología política latinoamericana* y la puesta en el centro de la *producción y la reproducción de la vida* desde la epistemología feminista.

La asunción de estos enfoques tiene su expresión desde el proceso previo de diseño y concepción de los talleres que luego cristaliza en su puesta en práctica. Así, en el taller Pre-Paradigmas realizado en octubre del 2018, con vistas al XIII Taller, participaron 55 personas provenientes de diferentes territorios del país. Con distintas pertenencias, a centros de investigación, universidades, redes, colectivos, experiencias comunitarias, representantes de organizaciones de Cuba y de América Latina. Algunas personas con experiencias acumuladas luego de haber participado en otros Paradigmas, y otras que llegaban por primera vez.

Uno de los elementos valiosos de este encuentro fue la posibilidad de integrar distintas miradas, cada una con sus vivencias, sentires, visiones, de otros talleres de Paradigmas en los que ya se había participado. Por tanto, se sumaron a este empeño para compartir desde ese acumulado. El grupo aportó de forma colectiva contenidos que serían valiosos a trabajar en el XIII Taller. Ellos responden a esa necesidad de ubicarnos en las realidades de las personas participantes y en las demandas fundamentales para las luchas. Algunos de esos temas fueron:

- Estrategias de lucha del campo popular.
- Correlación de fuerzas. Incluir avances y retrocesos del movimiento revolucionario internacional
- Profundizar en los contenidos territorio/cuerpo.
- Rescate de la historia de la Revolución Cubana.
- Análisis de los fundamentalismos, no solo religiosos, y su freno a las luchas populares.
- Poner en la agenda el Problema ecológico.[3]

No solo se pusieron en el debate las cuestiones temáticas, también la organización metodológica de los diferentes días en los que trascurre Paradigmas. Además, se construyeron cuáles serían las líneas de mensajes fundamentales a comunicar desde el taller y en qué momentos la mística sería un recurso esencial para apoyar desde lo simbólico y lo artístico cada momento.

[3] Tomado de las Memorias del Taller Pre-Paradigmas, realizado los días 25 y 26 de octubre de 2018. La Habana.

La posibilidad de concebir de esta forma los talleres sobre Paradigmas, se da a raíz del papel protagónico que se le confiere a la *educación popular*. La concepción y metodología de la educación popular resulta una clave que ha orientado el proceso de diseño y la práctica de los talleres sobre Paradigmas Emancipatorios. A ella se adscriben determinados principios y lógicas que transversalizan la estructura de la experiencia en sus diferentes momentos.

Entre estos principios se encuentran: la participación activa y consciente de las/los sujetos, el diálogo, la comprensión del proceso de aprendizaje del taller como un acto político, la vivencia de relaciones colectivas desde valores emancipadores y el trabajo grupal como opción que favorece la construcción conjunta.

Desde el punto de vista metodológico determinadas lógicas de la educación popular dan cuenta de los momentos, niveles, organización y complejidad del proceso durante el taller: práctica-reflexión-práctica enriquecida, como lógica longitudinal de la construcción de conocimientos y de su utilidad; el movimiento de lo individual a lo grupal a lo colectivo como lógica organizativa relacional de la construcción de conocimientos; el proceso de transitar de lo particular a lo general y de los simple a lo complejo como lógica inductiva en la construcción de conocimientos.

A esta dinámica se suma la puesta en práctica de la mística revolucionaria. La vivencia desde los sentires, permite intercambiar también desde lo poético y lo artístico. Este elemento aporta una clave esencial a los talleres. En la evaluación del XII Taller, el equipo encargado de este ejercicio mostró, como la contribución de la mística había aportado al taller a la vez que dejó un enriquecimiento personal y colectivo:

> Se propusieron tres espacios permanentes de construcción colectiva donde las y los participantes pudieran aportar desde su subjetividad y creatividad […] Poder expresar desde diferentes lenguajes y sobre todo visualizar la transformación a lo largo del encuentro. No sabemos cuántas personas se acercaron, a ver, decorar, escribir, fotografiar, leer. Pero fueron al menos 75 personas las que aportaron con sus pedacitos a la construcción de una cobija anticapitalista, antipatriarcal y feminista. Así como se transformaron los tres espacios, es un reflejo de que nadie salió igual de los cuatro días de los talleres de paradigmas, se generaron vínculos, sentimientos, ideas, resonancias que nos transformaron, es hacer visible y tangible esta transformación individual y colectiva. (Evaluación del XII Taller sobre Paradigmas Emancipatorios, 2017)

La mística ofrece la posibilidad de conectar lo político desde las espiritualidades, los cuerpos y las emociones como otro espacio de encuentro y aprendizaje. Otro lenguaje que trasciende la palabra y va a lo común que tenemos como seres humanos, como seres sentipensantes.

Todo lo abordado haste este momento, es parte de una dinámica procesual distintiva de Paradigmas. Permite que los talleres constituyan un ciclo que se

mantiene más allá de los límites temporales del propio taller, en un momento puntual del año. Son parte de un proceso de Investigación Acción Participativa (IAP) que les antecede y les sucede, que a la vez se alimenta de cada uno de los encuentros. La cercanía entre los sentidos de la educación popular y la IAP favorecen la confluencia de ambas propuestas en el proceso de la experiencia.

De acuerdo con Marco Raúl Mejía (2018, p. 12), la complementariedad entre la Educación Popular y la IAP permite reconocer en la práctica de las personas un lugar epistemológico con vocación emancipadora, que le da sentido a la acción humana. En este ejercicio teórico práctico se reconoce una orientación transformadora con sus variadas denominaciones: revolucionaria, descolonizadora, liberadora, insumisa.

Todo ello ha permitido una revisión y reflexión teórica y práctica, que aportan al proceso de pensar y hacer los Paradigmas. Más allá del desarrollo del taller, a la apuesta por contribuir a la construcción teórica de la lucha, a fortalecer consenso colectivo para estrategias regionales, disputando saber y poder desde múltiples lugares del continente, pero con sentidos y horizontes comunes. Un camino no exento de desafíos, que plantea tareas pendientes para próximos encuentros. Una de ellas resulta el desarrollo de un proceso evaluativo grupal más profundo, que nos ofrezca desde la diversidad de miradas nuevas luces. El Colectivo de Mujeres de Matagalpa, equipo de evaluadoras del XII Taller, nos sugiere algunos aspectos a enriquecer, que se relacionan con lo planteado en este texto.

La necesidad de sistematizar como el grupo Galfisa y el CMMLK, coordinadores de los talleres junto a otras organizaciones, han llevado a cabo el proceso de integración de jóvenes y la circulación de los protagonismos en las organizaciones, lo que ha otorgado dinamismo a la experiencia promoviendo la rotación de roles y la circulación de saberes. Otro aspecto importante resulta una mayor visibilidad de las expresiones de las luchas de los pueblos originarios, afro caribeños, en los paneles que tienen lugar en el taller. Asimismo, abogan por integrar nuevas metodologías participativas, que favorezcan aprovechar los saberes, habilidades, historias y experiencias de las personas participantes.

Las claves que hemos querido compartir en este texto no se agotan aquí, son muchos años de mostrar, debatir y construir desde el pensar, el sentir y el hacer de los movimientos sociales de la región. La experiencia nos plantea constantemente el reto de una reflexión epistémica propia, de una coherencia permanente con la propuesta teórica y metodológica. Nos invita a compartir conocimientos sistematizados, acumulados y aprendizajes para continuar enriqueciéndola.

En medio de estos desafíos, ¿por qué seguimos apostando hoy a los talleres sobre paradigmas emancipatorios? En el Paradigmas realizado en el año 2015 Fernando Martínez Heredia expresaba: «Cuando comenzó Paradigmas era prácticamente un acto heroico, no solo por lo difícil prácticamente, sino política, ética y moralmente, porque en ese momento parecía que no fuera posible nada que no fuera a someterse al imperialismo».

Con el paso de los años las realidades han tomado otros matices. El sistema de dominación ha perfeccionado sus mecanismos manipulando las subjetividades, apoyándose en el avance del fundamentalismo religioso pentecostal, el control y la vigilancia desde las nuevas tecnologías. El sometimiento al imperialismo continúa acechando a los países de Nuestra América. Paradigmas es hoy tan necesario como en aquellos tiempos porque permite interpelar ese mundo avasallador de vidas, de desencanto, que no es el que deseamos como mundo posible.

Berta Cáceres, luchadora ambientalista que acompañó muchos de los talleres, expresaba durante el Paradigmas realizado en el año 2015:

> Este proceso de Paradigmas lo sentimos cercano porque hablamos nosotras y nosotros. Hablamos de nuestras resistencias, de nuestras experiencias, de nuestros dolores, de nuestros desalientos, de nuestros desaciertos; y también de nuestras esperanzas y por supuesto de nuestros logros, porque los tenemos. Y aquí reafirmamos también la esperanza. Esa retroalimentación, interacción, multiplicación, creación profunda de lo que se hace en todos nuestros pueblos, juntarlo es algo maravilloso.

En este camino andamos, juntas y juntos. En el camino de los paradigmas y las revoluciones, de las utopías y los horizontes. Con la esperanza de encontrarnos por aquí en el XIV Taller.

Referencias bibliográficas

Freire, P. (2009). *Pedagogía del Oprimido*. Caminos.

Grupo América Latina, Filosofía social y axiología (Galfisa). (2005). *Paradigmas Emancipatorios en América Latina. Diversidad de pensamientos y prácticas*. Editorial Academia / Instituto de Filosofía.

—. (2019a). 1995 - 2019 *Paradigmas Emancipatorios*. Filosofí@.cu.

—. (2019b). *Desafíos del movimiento social en América Latina y el Caribe*. Filosofí@.cu.

León, Y. (2010). La emancipación no es inefable. *Revista Realidad*, 475-496.

Leyva, X. y S. Speed. (2015). Hacia la investigación descolonizada: nuestra experiencia de co-labor. En Xochitl Leyva y otros, *Prácticas otras de*

conocimiento(s). Entre crisis, entre guerras (pp. 451-480). Cooperativa Editorial Retos.

MEJÍA, M. R. (2018). Investigación-Acción Participante y Educación Popular, un entrelazamiento cada vez más fecundo. *Revista La Piragua*, 10-15.

SANTOS, B. DE SOUSA. (2009). *Una Epistemología del Sur. La reinvención del conocimiento y la Emancipación social*. CLACSO/ Siglo XXI.

VALDÉS, G. y Y. LEÓN. (2013). Pensar y actuar más allá de los sentidos de la Modernidad. *Revista de Filosofía*, 7-32.

La Unión Soviética y los países afroasiáticos ante la crisis del Congo en los días de Patricio Lumumba

The Soviet Union and the Afro-Asian countries facing the Congo crisis in the days of Patricio Lumumba

MSc. Luis Edel Abreu Veranes
Profesor asistente.
Universidad de La Habana.
luisedel@ffh.uh.cu

RESUMEN. En el conflicto del Congo, después de su descolonización, los países afroasiáticos trataron de mantener una equidistancia con la guerra fría, asumiendo una postura en defensa de los países africanos, buscando frenar las agresivas conductas expansionistas de las potencias occidentales. Las naciones socialistas expresaron su solidaridad hacia el gobierno de Patricio Lumumba a través de una colaboración directa, pero también indirecta y diplomática. Esto estuvo relacionado con el deterioro del escenario congolés que llegó a un momento de particular paroxismo con el asesinato del líder nacionalista congolés Patricio Lumumba.

Palabras clave: Actores internacionales, crisis, conflicto, secesión, golpe de estado.

ABSTRACT. In the Congo conflict, after its decolonization, the Afro-Asian countries built a new diplomacy finding a neutral point with the Cold War. They supported the African nationalism, against the belligerence of the Occidentals countries. The socialists' nations expressed its solidarity to the government of the leader Patricio Lumumba through the direct and indirect diplomatic support. This was linked with the disrepair of the Congo stage that had a turning point when Patricio Lumumba was murdered.

Keywords: conflict, crisis, coup, international mediation.

La Unión Soviética y los países afroasiáticos manifestaron una posición heterogénea en relación con el lugar que ocuparon en el contexto de las relaciones internacionales, que se complejizaban, al entrar un conjunto importante de naciones de Asia y África, incorporadas a la vida independiente. Aunque las potencias occidentales, con mayor influencia histórica dentro del Congo pudieron maniobrar para cambiar la historia del Congo, y preservar sus intereses en esta región, un grupo de vanguardia de países de África y Asia, unido a la Unión Soviética, denunciaron, en la propia marcha, las acciones de la oposición interna y el apoyo occidental que buscaba deshacerse del gobierno de Lumumba y mantener su control económico y apoyo geopolítico a sus planes de guerra fría. La postura de los estados de Asia y África no es totalmente compacta en términos de discurso y práctica política, sino plural, debido a que sus destinos se ven entrelazados al apoyo de las grandes potencias enfrentadas en ese escenario.

El bloque socialista y el mundo afroasiático contra la intervención belga en el Congo

El ex Congo Belga se convertía en noticia tanto por la buena nueva de su solicitud de entrada en la ONU como por los disturbios violentos que protagonizó el ejército amotinado contra sus oficiales belgas. Los motines del 4 y 5 de julio en Camp Leopold II y Camp Hardy se difundieron por diferentes regiones del recién constituido Estado. La *Force Publique* no había experimentado el esperado cambio, con la descolonización, sobre todo en relación con el ascenso de los soldados congoleses y el general Janssens había declarado que después de la independencia era igual que antes de la independencia.

La reproducción del conflicto se dio de la mano con los diferentes factores que entraron en crisis: la secesión de Katanga el día 11 de julio, apenas un día después de la intervención de los belgas, y la inminente incursión de las Naciones Unidas, a partir de la solicitud realizada por el gobierno congolés. Todo en medio de la situación deteriorada producto de la huida del personal técnico y profesional europeo.

En las primeras jornadas de reuniones no se hizo esperar la preocupación de los países socialistas y afroasiáticos del Consejo de Seguridad. En su comunicación al máximo órgano internacional, el gobierno congolés aclaraba que si no había una reacción rápida y contundente desde el organismo, el Congo recurriría a las naciones del Pacto de Bandung, refiriéndose a la Conferencia del mismo nombre.[1] La representación de Túnez y de la Unión Soviética fueron las primeras en reaccionar ante la urgente amenaza de escalada del conflicto, ya internacionalizado con la presencia belga. Además, el país se encaminaba hacia

[1] Telegramas de fechas 12 y 13 de julio de 1960 dirigidos al Secretario General por el Presidente y el Primer Ministro de la República del Congo.

la desagregación por la declaración de independencia de Katanga, que se venía cocinando desde antes del 30 de junio. Ambos temas cobraron el protagonismo en el debate del Consejo. Moise Tshombé utilizó el mejor de los argumentos posibles para legitimar la separación de su provincia al esgrimir que: «[…] vemos como se pone en práctica una táctica de desorganización y de terror, táctica que hemos visto aplicar repetidas veces y en muchos países sometidos ahora a la dictadura comunista […] es la que aplican siempre los paladines del partido comunista» (Ziegler, 1967, pp. 68 y 69). En tiempos de guerra fría la idea de demonizar al gobierno legítimo, tildándolo de comunista, despertó temor en occidente y por supuesto, rechazo entre los países africanos, asiáticos y el propio bloque del Pacto de Varsovia. Inmediatamente Túnez presentó su proyecto de resolución para la retirada de las tropas belgas, al que la Unión Soviética sugirió algunas enmiendas enfatizando en precisiones más radicales, como la condena de la agresión y la exigencia de la inmediatez de la retirada de las tropas dirigidas desde Bruselas. Como era obvio, en un Consejo de Seguridad con la presencia de potencias colonialistas, las enmiendas soviéticas fueron rechazadas y el proyecto tunecino respaldado, con algunas reservas de los países que se abstuvieron, China entre ellos.[2]

A pesar de este esfuerzo, y las primeras unidades de la ONU que partieron el 15 de julio, había cuestiones que no estaban del todo explicitadas en la resolución, como las medidas que se aplicarían para hacer efectivo el retiro de las tropas belgas. Es por ese motivo que el Consejo de Seguridad volvió a reunirse para tomar las precauciones necesarias, con el objetivo de subsanar este detalle. De nuevo el liderazgo de los países afroasiáticos tomó la delantera, en las sesiones de los días 20, 21 y 22 de julio. Esta vez Ceilán junto a Túnez presentaron un proyecto que podría caminar con buenos pasos en el cónclave y ser aceptado por los dos bloques de la guerra fría.

La nueva resolución aprobada el 22 de julio le brindaba un mayor apoyo al Secretario General para hacer cumplir las disposiciones del Consejo de Seguridad. Túnez y Ceilán se transformaron en los mejores interlocutores de los discursos de las dos ideologías extremas que gobernaban las relaciones internacionales. En una atinada exposición de los acontecimientos, el representante de Túnez afirmaba, refiriéndose al ejército congolés, que era la causa de la intervención de la ex metrópoli: «[…] esos elementos fueron formados, preparados y educados por oficiales belgas» (ONU, 1960a, p. 1). La interpretación tunecina de la crisis era compartida por su colega de proyecto de resolución, el representante de Ceilán, quien impugnaba el argumento del tratado de amistad firmado entre Bélgica y el gobierno congolés el día previo a la independencia: «[…] el Tratado general de amistad, asistencia y colaboración entre Bélgica y la República del Congo dispone que no se podrán enviar tropas belgas sino a

[2] China, como Francia y Reino Unido no estaban de acuerdo con el primero de los párrafos de la parte dispositiva de la resolución, que a pesar de no ser tan radical como la enmienda propuesta por los soviéticos, era interpretado como una condena a Bélgica, que había presentado sus argumentos al Consejo de Seguridad.

petición expresa del Ministro de Defensa Nacional del Congo» (ONU, 1960a, p. 7). Ambos representantes manejaron criterios que eran compartidos por un conjunto bastante amplio de la comunidad internacional e hicieron énfasis en aspectos estructurales del colonialismo belga, que derrumbaba cualquier intento de achacar toda la responsabilidad a un gobierno constituido hacía, a duras penas, unos días.

En un viaje realizado durante el mes de agosto para recabar el apoyo de países hermanos, Lumumba hizo una escala en Lomé, la capital de Togo, donde el presidente Sylvanus Olimpio, se solidarizó con la situación del Congo y condenó la intervención de Bélgica (*The New York Times*, 9 de agosto 1960). Olimpio se expresó con el tono moderado, propio de los nuevos jefes de Estado de la francofonía africana, en cuyos territorios había primado una descolonización conservadora, manejada por Charles de Gaulle, después de su fallida Comunidad Francesa. La historia colonial en todos los territorios no evolucionó de la misma forma, por tanto eso condicionaba actitudes, subjetividades y proyecciones en la política exterior de cada uno de los miembros de la ONU.

Siempre las reglas tienen sus excepciones y, dentro del grupo de estados franco-africanos, se encontraba la actitud asumida por Mali, dirigida por Modibo Keita, y la Guinea francesa, bajo el liderazgo de Sekou Touré. La postura radical de este último lo había llevado a una alianza con la Ghana de Kwame Nkrumah, máximo exponente del panafricanismo.[3] Tanto Guinea como Ghana desempeñaron un papel relevante, y fueron dos de las principales voces que se alzaron en solidaridad con el gobierno legítimo del Congo. Eran los países del África subsahariana cuya postura contemporizaba más con la proyección asumida por los soviéticos, más radicales en relación con una condena explícita y firme contra la intervención de los belgas en la crisis congolesa. Algunas medidas tomadas afectaban las propias relaciones exteriores de los países solidarizados, como cuando el gobierno de SekouTouré tomó la precaución de aplazar la presentación de las credenciales del embajador de Bélgica en Guinea, el Sr. Gérard Walravens, y paralizó la normalización de las relaciones con Bélgica hasta que este último no demostrara su respeto por la soberanía de los congoleses.[4]

En algunos lugares la ocupación del Congo y su situación interna, en general, causaba gran consternación. El 2 de agosto de 1960 en la República Árabe Unida (RAU), se declaró, por parte del Consejo de Solidaridad Afroasiática, el «día del Congo» en que salieron a manifestarse alrededor de 10 000 personas, que se pronunciaban por un Congo independiente, con la presencia de Ussef el Sibai y Fuad Galai presidentes de dicho organismo y de la Asamblea Nacional de la RAU, respectivamente. Sin haber transcurrido un mes, ni los acontecimientos más sórdidos de esta etapa de la crisis, ya el asunto sensibilizaba a amplios sectores de las sociedades, en los hermanos países de África y

[3] Guinea había dicho «No» al referéndum de Charles de Gaulle de 1958.

[4] Esto se refleja en una carta dirigida al Secretario General por el representante de la República de Guinea. 15 de julio de 1960.

Asia (*ABC*, 3 de agosto 1960). Por lo que podemos reafirmar que el asunto del Congo, y de la ocupación extranjera en particular, era objeto de debate, fuera de los estrechos márgenes del Consejo de Seguridad y de los círculos estrictamente diplomáticos.

Cuando la presencia de la ONU empezó a dar signos de inercia en sus objetivos fundamentales, comenzó a rondar el fantasma de la posible presencia de los soviéticos en suelo congolés. Las tropas belgas no se retiraron con la rapidez solicitada por el jefe del gobierno del Congo y se comentaba en la prensa sobre la petición de Lumumba de tropas a la URSS, que la historiografía sobre el tema, como el texto escrito por Cléophas Kamitatu, asocian con un mensaje desviado por un funcionario del gobierno congolés, del cual se enteraron los norteamericanos (Sánchez Porro, 2016).

En el mes de agosto la opinión pública afroasiática se inquietó al no ver los avances de la misión de las Naciones Unidas y países como Ghana y Guinea, que tenían sendos contingentes en dicho ejército, empezaron a declarar sobre un cambio en su estrategia a favor de un apoyo directo al gobierno del Congo, situación que representaba una precoz expresión del fracaso de la organización en el escenario interno de la crisis, a pesar del triunfalismo de los primeros informes del Secretario General. Otros países como Túnez y Marruecos apoyaron la reunión de estados independientes convocada a realizarse en la ciudad de Leopoldville. Para el mes de septiembre el panorama se había complejizado y adquirido nuevas aristas con la crisis institucional del gobierno congolés. En el discurso de Kwame Nkrumah en una de las sesiones plenarias de la Asamblea General, el líder panafricano analizaba la actitud de la ex metrópoli al expresar que:

> Bélgica ha impuesto un sistema premeditado de aniquilación política, con la esperanza de que los nacionalistas africanos no podrían luchar jamás por su emancipación. Pero, para consternación de Bélgica y sorpresa de todos los extraños al continente africano, apareció ese temido nacionalismo y el Congo consiguió la independencia en forma fulminante». (ONU, 1960b, pp. 63 y 64)

Nkrumah subrayaba como el sistema de tutelaje construido por el colonialismo belga, estaba encaminado a crear un lazo permanente entre la metrópoli y sus colonias. Llegado el momento de la independencia se podrían conservar esos vínculos a través de una sociedad belgo-congolesa, creando una entelequia jurídica que le permitiera mantener el control sobre todo el andamiaje político institucional. Pero la realidad internacional e interna caminaba por otros senderos, que obligó a los belgas a conceder una descolonización abrupta y, adolescente, en cuanto a la creación de sus bases. Por tal motivo se ilusionaron con la posibilidad de permanecer en el poder, sustentado en la supuesta incapacidad de los congoleses de gobernarse por sí mismos.

África, Asia y la Unión Soviética ante la realidad del golpe de estado en el Congo

Para el mes de septiembre de 1960 la crisis congolesa se había deteriorado y el escenario internacional incrementaba sus debates en torno a los orígenes, principales acontecimientos y expectativas sobre los posibles desenlaces del conflicto. La URSS había empezado a enviar apoyo técnico, que rebasaba el inicial concepto de la ayuda humanitaria en alimentos que suministró en momentos anteriores, además de separarse de los canales establecidos por medio de la ONU. Dentro de esta se encontraba un grupo de aviones IL-14 que fueron puestos bajo el mando directo del gobierno central del Congo, unido a 100 camiones rusos GAZ-63, para el transporte de las tropas congolesas (ONU, 1960c). Como era obvio, tal colaboración fue objeto de discusión por parte del gobierno norteamericano, cuyo Consejo de Seguridad Nacional evaluó la importancia de aquellas aeronaves como «aviones de corto alcance». (EE.UU., Departamento de Estado, 1960: s/p) El gobierno soviético argumentaba que las resoluciones aprobadas por el Consejo de Seguridad sobre el recurrente tema congolés no contravenían el derecho de dicho gobierno de establecer relaciones bilaterales con otros estados. Por su parte *The New York Times* interpretaba el acercamiento de la URSS como una oportunidad de obtener apoyo político de parte del nuevo Estado constituido (*The New York Times*, 14 de septiembre 1960).

A toda la situación precedente se superpuso la cuestión de la crisis constitucional creada dentro del ejecutivo congolés el 5 de septiembre. El jefe del gobierno, Lumumba, había sido destituido por el presidente Kasavubu, lo que generó una actitud similar de parte del Primer Ministro hacia el jefe de Estado. Los graves acontecimientos desencadenados provocaron que el representante de Yugoeslavia en la ONU, el 8 de septiembre, se dirigiera al presidente del Consejo de Seguridad solicitando una reunión del mismo para recapitular los sucesos a la luz de las últimas noticias, y tomar decisiones al respecto. El documento denunciaba «[…] el reciente intento de derrocar al Gobierno legal de la República del Congo» (ONU, 1960d).

Los países socialistas y del núcleo afroasiático tomaron la delantera, en cada uno de los violentos sucesos que resonaban en la organización con sede en Nueva York. El día 8 de septiembre asumió un indio, en este caso Rajeshwar Dayal, la responsabilidad de representante especial del Secretario General en el Congo. Este personaje fue de vital importancia como puente de comunicación entre los estados miembros de la Organización de Naciones Unidas y la realidad congolesa. Por su nacionalidad le brindó un enfoque diferente a los análisis e informes sobre lo que ocurría en el terreno de operaciones, con argumentos muy objetivos y desmarcados de la tradicional evaluación tendenciosa a favor de occidente, que inoculó el Secretario General a la gestión de la ONU en suelo del Congo. Tal situación había incrementado la animadversión de algunos de los miembros africanos, asiáticos y socialistas hacia la organización internacional, reflejado en

un mensaje de Jrushov a Kwame Nkrumah en el que se expresaba de la siguiente forma: «El mando de las tropas enviadas al Congo por el Secretario General de la ONU en concordancia con la decisión del Consejo de Seguridad se ha convertido en un instrumento de estos poderes» (Jrushov, 1960: s/p). Este procedimiento en tiempos de guerra fría justificaba la decisión soviética de materializar la ayuda directa al gobierno central del Congo. La misión de la ONU empezó a ser vista, por parte de muchos estados, como una forma de desmantelamiento de la soberanía del gobierno sobre su territorio, lo cual, evidentemente no ayudaba en un contexto de crisis económica para la organización, que tuvo que recabar apoyo entre sus países miembros para lograr crear un fondo de las Naciones Unidas para el Congo con el objetivo de aplacar la situación de ingobernabilidad y abandono de las funciones administrativas. También el Secretario General empezó a cuestionar la asistencia brindada por la URSS al gobierno central del Congo, al mismo tiempo que encubría la de occidente. En un intercambio con el representante soviético, Dag Hammarskjold expresaba, refiriéndose a los medios de transporte enviados por la Unión Soviética que: «[…] las unidades procedentes de los miembros permanentes del Consejo de Seguridad no pueden transportar tropas ni material de un punto del territorio del Congo a otro […]» (ONU, 1960e, s/p).

La ayuda técnica brindada por los soviéticos fue utilizada por el gobierno del Congo en la defensa de su país, en el ejercicio de su soberanía, y era cuestionada por el Secretario General, a pesar de ser una contribución que era del conocimiento de la organización, mientras la fuerza de las Naciones Unidas era manejada como un instrumento que laceraba la independencia del Estado agredido y de su gobierno legítimo, que había depositado toda la confianza en los oficios del organismo multilateral.

Con la crisis gubernamental se profundizó el desgobierno, los enfrentamientos tribales en diferentes regiones, la indisciplina del ejército y otras situaciones internas que se agravaban por la incursión de los actores externos del conflicto. Los países se vieron en la disyuntiva de reconocer a uno de los dos gobiernos que se enfrentaban por el poder, el de Kasavubu, que había depuesto a Lumumba y designado a Joseph Ileo como nuevo Primer Ministro, y el de Patricio Lumumba que contaba con el apoyo del parlamento. En este irregular escenario los estados afroasiáticos y socialistas buscaron mantener, en el seno de la ONU el apoyo al Primer Ministro destituido, pues era el único legítimo electo constitucionalmente y tenía la aquiescencia de las dos cámaras del parlamento congolés, mientras que los países occidentales exacerbaron el clima de incertidumbre en el organismo internacional y fuera de este.

La URSS empezó a movilizar recursos con destino al Congo y las ideologías de la guerra fría amenazaban con arrastrar al continente africano hacia un callejón sin salida. Los discursos y alocuciones de muchos de los representantes se desviaban hacia el carril del análisis de la confrontación bipolar, donde no pocas veces se perdía el hilo de los acontecimientos internos en el país ecuatorial. La diarquía

gubernamental en el Estado congolés había conllevado a la polarización de las tendencias, intereses y simpatías a favor de un gobierno u otro. En una entrevista al presidente de Liberia, William V.S. Tubman, manifestaba que: «En realidad, los conflictos actuales del Congo no han sido debidos al hecho de habérseles concedido la independencia, sino a la invasión de ideologías extremas, de Oriente y Occidente, ajenas a la tradición del país» (ABC, 1 de septiembre 1960, p. 24).

Durante los días de la crisis constitucional del mes de septiembre, la ONU había tomado de forma temporal los aeropuertos y la radioemisora nacional de Leopoldville, asunto que llevó a la organización a entrar en tensiones con el gobierno congolés, y algunos países como la URSS manifestaron su oposición a dicho procedimiento. Los acontecimientos evolucionaron con gran rapidez y el día 14 de septiembre, el coronel Mobutu, jefe del estado mayor del ejército congolés, dio un golpe de estado y saltó del anonimato a la primera plana del conflicto, utilizando como argumento el desgobierno desencadenado después del 5 de septiembre. Esto profundizó el grado de incertidumbre del escenario internacional con relación a la problemática del Congo y, en especial, en el tema constitucional sobre quien tenía la autoridad legítima en el Estado congolés. Por supuesto, los países de la vanguardia afroasiática siguieron reconociendo al gobierno de Lumumba. Algunos sin realizar ninguna declaración ya habían decantado sus filiaciones a través de determinados gestos, como en el caso del Congo Brazzaville, cuyo jefe de Estado impidió que transitara por su país la delegación del gobierno de Lumumba hacia las Naciones Unidas, sin embargo la del gobierno de Kasavubu hizo escala en la vecina capital, sin ningún obstáculo (ABC, 13 de septiembre 1960).

Los países hermanos que profesaban un sentimiento noble hacia el Congo trataron de romper la barrera de inercia generada por la misión de la ONU, en el escenario interno del Congo. Algunos jefes de Estado deploraban los actos formales de la independencia cuando eran sostenidos por el egoísmo y las actitudes subrepticias del neocolonialismo. En un discurso sobre la cuestión congolesa el presidente de Guinea, SekouTouré abordaba el tema afirmando que: «[…] nos vemos obligados a reconocer que la independencia nacional supone no solo la liberación política, sino también y sobre todo la liberación económica total» (ONU, 1960f, p. 593).

En medio de la estridencia y lo abrupto de los acontecimientos, si algo positivo podía sacarse a la experiencia de la crisis era el ejercicio de reflexión salido de los hombres de Estado de los países de herencia colonial, con relación a la necesidad del cambio, no solo político propio del tránsito hacia la independencia, sino una visión totalizadora de la soberanía que incluye todo el entramado social que mueve la vida de un país. SekouTouré también profundizaba en algunas especificidades internas del conflicto congolés como la interpretación de la constitución, producto del delicado clima político saturado por un tríptico de poderes con los gobiernos de Lumumba, Kasavubu y el Colegio de Comisarios instaurado por Mobutu, después del golpe del 14 de septiembre.[5]

[5] El original experimento fue implementado por Mobutu para no involucrar al ejército en materia política, estaba compuesto por graduados y estudiantes universitarios que estuvieron encargados de las responsabilidades gubernamentales.

En medio de toda esa hecatombe sería una ausencia imperdonable no citar a Cuba cuya postura se mantuvo estoica al lado del legítimo gobierno del país africano, en el contexto de la radicalización de la Revolución. El interesante paralelismo entre los sucesos del Congo y los acontecimientos relacionados con la radicalización del proceso revolucionario cubano nos remite a las palabras de Fidel cuando expresó en la sede de las Naciones Unidas, el día 26 de septiembre:

> [L]a mano de los intereses colonialistas ha estado clara y evidente en el Congo y por lo tanto nuestra opinión es que se ha actuado mal, que se ha favorecido a los intereses colonialistas y que todos los hechos indican que el pueblo del Congo y la razón en el Congo están del lado del único líder, que se quedó allí defendiendo los intereses de su patria, y ese líder es Lumumba […] (Castro Ruz, 1960: s/p)

El propio líder de la Revolución compartió unos instantes con Lumumba en la ONU y ofreció su apoyo al jefe del gobierno congolés (Roa Kourí, 2004). Desde la génesis de la Revolución Cubana, nuestros líderes y pueblo desarrollaron una auténtica proyección panafricana, que durante décadas se convirtió en la más excelsa interpretación del legado de William Du Bois y de Kwame Nkrumah. Un Panafricanismo que no solo involucraba a los territorios de dicho continente sino a las diásporas africanas por el mundo. En ese delicado momento, Cuba se solidarizó con el gobierno de Patricio Lumumba, cuando el resto del continente hacía silencio frente a tales sucesos.

Durante el mes de octubre Lumumba fue sometido a un régimen de estricta vigilancia, por parte del ejército y despojado de todos sus poderes. Se había echado andar la eficiente maquinaria encubierta de los occidentales. Los países socialistas que no contaban con mucha influencia en el contexto interno, se debilitaron al perder a la joven embajada soviética, por orden de Mobutu, una de las muestras más evidente que la guerra fría caminaba a pasos agigantados a favor de la ex metrópoli y sus aliados. En ese tiempo los rusos lograron introducir su apoyo logístico a través de los llevados y traídos aviones IL-14, también otro grupo de aeronaves IL-18 y AN-12. Se encontraba en tierras del Congo personal médico de la URSS, Checoslovaquia y Alemania del Este y personal técnico, diplomático y de la prensa. El Congo ingobernable, con tres poderes centrales a la vez y algunos secesionistas, se hundió en un caos interno que se incrementaba con la indisciplina del ejército y, en medio del quebrantamiento de la ley, tomaban cauce los más espurios intereses que alejaban, aún más, al sufrido territorio de una solución pacífica.

Los documentos generados por el representante especial del Secretario General, el indio Dayal, habían cambiado el tono, se disipó el exceso de optimismo de los inicios de la misión. Como manifestó el representante soviético:

> Los hechos reconocidos en el informe precipitado prueban que es imposible ocultar la verdadera situación del Congo. Sin embargo esa evaluación, más imparcial y objetiva, de la evolución de los acontecimientos en el Congo es muy distinta de la de los primeros informes triunfantes y está en completa contradicción con ellos […]. (ONU, 1960g, p. 865)

Esto había impulsado la idea de crear un Comité Consultivo para la verificación de la situación interna congolesa que se enrumbaba hacia un deterioro creciente. Aquello armó el debate del mes de noviembre entre los países miembros de la organización internacional; al mismo tiempo pendía la amenaza de ver reducida las tropas de la ONU por el posible retiro de países como Ghana y Guinea que se negaron a ser cómplices de la espiral de violencia acrecentada en suelo del Congo. En definitiva, había cambiado totalmente la situación del gobierno al que supuestamente la misión debía brindar su apoyo. Los países africanos con mayor número de soldados en los contingentes de la Operación de las Naciones Unidas en el Congo (ONUC), eran los primeros en denunciar el círculo vicioso en que había entrado las Naciones Unidas, debido a la interacción de los actores externos de occidente con los internos, proveniente de los sectores conservadores y tribales de la política congolesa.

El presidente del Congo vecino, Fulbert Youlou, que encabezaba el núcleo moderado de la política exterior africana en relación con el Congo, manifestaba, el 18 de noviembre, su alianza con Kasavubu: «Mi delegación está convencida de que nunca se podrá emprender nada en el Congo si no se toma como punto de apoyo, desde el primer momento, al Jefe de Estado, símbolo de la legalidad congolesa» (ONU, 1960h, p. 969). La cuestión constitucional y de análisis de la ley fundamental del Congo, que era provisional, empezaba a ser interpretada desde una perspectiva u otra, observando la figura del jefe de Estado como el depositario de todos los poderes de la soberanía del Estado, mientras otros lo veían como una figura decorativa. No obstante, el jefe de la ABAKO[6] había decidido desempeñar un papel más activo en la política, que lo permitido a nivel constitucional. Su decisión de elegir a otro Primer Ministro, en este caso Joseph Ileo no pasó por la aprobación del parlamento, que mantenía su apoyo al confinado Patricio Lumumba.

Los países afroasiáticos que componían la Comisión de Conciliación encargada de estudiar la realidad del Congo en el terreno, empezaron a tropezar con diversos escollos que le impedían llevar a cabo su urgente encomienda. Como afirmaba el representante de Guinea: «Tras varias semanas de vacilación, la Comisión de Conciliación que debía trasladarse al Congo, constituida por 15 estados miembros de África y Asia, ha tropezado, incluso en Nueva York, con maniobras diabólicas encaminadas a debilitarla y desanimarla totalmente» (ONU, 1960i, p. 942). De nuevo los países de estos dos continentes tropezaron con la impotencia generada por los intereses externos e internos que entorpecía la so-

[6] Partido político de la República Democrática del Congo, fundado oficialmente en junio de 1959.

lución del conflicto. Ese mismo mes de noviembre la Asamblea General aprobó una resolución para dejar constituida dicha entidad multinacional, a la que la Comunidad Internacional encargaba el estudio de la situación del Congo. Todo esto se articulaba con el debate sobre la constitución del país y las credenciales de los representantes del Congo, esta vez del gobierno del presidente Kasavubu en la ONU. El protagonismo de Ghana en las alocuciones reflejaba la necesidad de esperar por la investigación de la Comisión para analizar el examen de la Comisión de Verificación de Poderes sobre la representación del país ecuatorial en la organización. A pesar de todo, el proyecto propuesto por esta última fue aprobado por la Asamblea General, aceptando a la delegación de Kasavubu en la ONU.

Los trabajos de la Comisión de Conciliación, compuesta por 15 estados afroasiáticos, y presidida por el representante de Nigeria, se comenzarían a realizar a finales del mes de noviembre, cuando dicho órgano se trasladara a Leopoldville para desarrollar sus buenos oficios. Sin embargo, el presidente Kasavubu empezó a plantear argumentos sobre la necesidad de tiempo para preparar a la opinión pública sobre la base de la situación de tensión existente en el país. Fue por ese motivo que la Comisión vio frenadas, de momento, las labores encomendadas por el Comité Consultivo, contexto en que cuatro naciones de su membresía se retiraron de dicha entidad, estos eran, Guinea, Mali, Indonesia y RAU (ONU, 1961d). El jefe de Estado del Congo conocía perfectamente que aquel conjunto de países irían a investigar el escabroso panorama descrito por los informes del representante indio del Secretario General y, muchos de sus estados miembros, no acompañaban el proyecto estatal que él representaba. No fue hasta el 19 de diciembre que llegó una primera avanzada para preparar el terreno de la llegada de los demás integrantes que, según el común acuerdo con el gobierno del presidente Kasavubu, debía realizarse para el día 3 de enero de 1961.

Los excesos del indisciplinado ejército congolés afectaban a la propia misión de la ONU y, en particular, a las tropas de los países africanos que fueron objeto, en un sinnúmero de ocasiones, de agresiones por parte de los hombres de Mobutu. En una alocución el representante de Yugoeslavia denunciaba estos sucesos el 22 de noviembre de 1960:

> [L]os grupos armados de Mobutu desafían abiertamente a las Naciones Unidas, según lo demuestra el sangriento ataque de ayer contra las fuerzas de las Naciones Unidas en Leopoldville y contra el edificio de la embajada de la Repúbilca de Ghana en el Congo. (ONU, 1960j, p. 990)

La precipitación de la violencia en el Congo en varias direcciones, el desgobierno político y administrativo dejaba atado de manos a los países que no tenían otro interés que el de hacer justicia y detener el escalonamiento acelerado de la crisis. Para el mes de diciembre la opinión pública internacional y los diferentes gobiernos siguieron con preocupación los sucesos vinculados con la fuga de Patricio Lumumba de su internamiento y su posterior captura por parte de los

soldados de Mobutu, entre el 27 de noviembre y el 2 de diciembre. Esto provocó su traslado hacia el campamento Hardy en Thysville. Nuevamente los países socialistas y del grupo afroasiático alzaron su voz para señalar su disgusto por la suerte que corría el depuesto Primer Ministro, mientras la ONU se hacía cómplice de todo lo que ocurría. Uno de los jefes de estado que se pronunciaron y denunciaron al régimen de Mobutu, fue el primer ministro de Malasia Tengku Abdul Rahman, por la violación a los derechos humanos (*The New York Times*, 8 de diciembre 1960). Medio mundo siguió con total consternación los acontecimientos que abrieron el último mes del año en el país ecuatorial. El ex premier no solo había sido encarcelado sino sometido a los más diversos abusos y maltratos por parte del Ejército Nacional Congolés, escenario que ponía en tela de juicio el ya endeble ejercicio de los derechos humanos en el país. Como expresaba uno de los informes del representante especial:

> Según los informes de la prensa y de la radio, en el momento de procederse al arresto del Sr. Lumumba, los soldados del ENC trataron a este brutalmente, golpeándolo con la culata de los fusiles. Al salir del avión que lo llevó al aeródromo de Ndjili, los observadores de las Naciones Unidas informaron que no tenía sus gafas y llevaba una camisa sucia; estaba despeinado. Tenía un coágulo de sangre en una mejilla y sus manos estaban atadas a la espalda». (ONU, 1960k, p. 4)

La objetividad de los informes vertidos por el representante Dayal lo colocó en el centro de la mira de occidente, pues sirvió de enlace con los países que denunciaban las atrocidades cometidas en el Congo. En el ajedrez de la guerra fría los que antes eran partidarios de la soberanía del Estado congolés, ahora pedían un papel más activo de las Naciones Unidas. Mientras, los que justificaban la injerencia durante el gobierno de Patricio Lumumba ahora eran los más respetuosos de la autodeterminación del gobierno de Kasavubu y el ilegítimo Colegio de Comisarios, dirigido por Bomboko e instaurado por Mobutu. Tal actitud demostraba que en el debate no se priorizaban las matanzas tribales, y la situación interna, sino el balance de fuerzas a nivel internacional y regional, de cuyo equilibrio dependía la paz mundial. Con relación a los países africanos que tenían contingentes en la misión de las Naciones Unidas, ocurrió lo que ya se veía llegar, el inicio de la concreción del retiro de las tropas de estos países. En un telegrama al presidente del Consejo de Seguridad, Sekou Touré informaba el 12 de diciembre: «[…] decidimos retirar inmediatamente a las tropas guineanas del Congo y le pedimos a usted que asegure la repatriación de esas tropas sin demora» (ONU, 1960l).

Después de septiembre Mobutu se convirtió en el hombre fuerte del Congo escudado tras un hilo de legalidad, ofrecido por el jefe de Estado Kasavubu. A la situación del gobierno central le acompañaba el violento clima, resultado de los regímenes secesionistas en Katanga, Kasai del Sur, mientras los lumumbistas

se consolidaban en el Este del territorio, a través del gobierno de Gizenga en la provincia Oriental, al que pronto se adicionaría Kashamura en Kivu, a inicios de enero del 1961.

Los países afroasiáticos y comunistas frente al martirio de Patricio Lumumba

Nuevos bríos había adquirido la oposición lumumbista en el escenario de la reclusión del líder congolés, a inicios del año de 1961. La opinión internacional empezó a manejar el criterio de un posible diálogo, a partir de los progresos del régimen instaurado en la zona oriental del Congo, que se asumían como los depositarios de la legalidad del país. Al gobierno con sede en Stanleyville dirigido por Gizenga, se incorporó a inicios de enero el control de la provincia de Kivu, por Anicet Kashamura, que además amenazaba con expandirse a otras regiones como el norte de Katanga, donde los balubas empezaron a instaurar un gobierno con apoyo lumumbista. En una carta del 11 de enero del representante de la URSS al presidente del Consejo de Seguridad se explicitaba que: «[…] un número cada vez mayor de regiones del país —incluso tres cuartos de la provincia de Katanga, habitada por la tribu baluba— se van uniendo al Gobierno legítimo» (ONU, 1961a, s/p). Tales condiciones profundizaban el estado de guerra civil, esto inquietó a los diferentes actores internacionales del conflicto. La Comisión de Conciliación, compuesta por países de África y Asia había empezado a realizar su trabajo, a inicios de enero, como había sido acordado entre el órgano de Naciones Unidas y el presidente Kasavubu.

Mobutu, desde los últimos días del año 1960, comenzó a movilizar tropas del Ejército Nacional Congolés con el objetivo de crear una base de relanzamiento en Usumbura, Burundi, que era todavía fideicomiso (Ruanda-Burundi) de la ONU administrado por Bélgica; para atacar, desde el otro lado, a las rebeldes provincias orientales y neutralizar las operaciones provenientes de esta región (ONU, 1961d) Por una parte, desde el punto de vista diplomático la Unión Soviética empezó a manifestar la necesidad de otorgar, inmediatamente, la independencia a ese territorio. Por otro lado se renovó el canal de apoyo directo de la URSS, pero esta vez orientado hacia Stanleyville, que era reconocido por varios países, sobre todo socialistas, como el verdadero gobierno del Congo. Esta situación era neutralizada relativamente por la complicada ubicación geográfica que tenía Stanleyville, sin acceso propio al mar y rodeada de colonias y ex colonias de Reino Unido y Francia. Muchos informes reflejaban la necesidad de romper dicho cerco, existían negociaciones entre Praga y Moscú para establecer un puente aéreo de la capital rusa a Stanleyville utilizando la ruta Praga-Cairo-Jartum (Sobolev, 1961). El asunto estaba centrado en convencer al gobierno sudanés para poder transitar por su territorio, gestiones que hasta ese momento no se habían visto coronadas por el éxito, mientras occidente realizaba su parte para buscar mantener dicha actitud de Jartum.

Toda una serie de acontecimientos ocurridos, en el transcurso de la primera quincena del mes de enero de 1961, anunciaban el posible resurgimiento político de Lumumba a partir de las amplias zonas del país liberadas por sus partidarios. A nivel internacional la URSS había empezado a denunciar los intentos de incursión de Mobutu y sus hombres desde Ruanda-Burundi, en este proceso de polarización de fuerzas internas y de orientalización del conflicto, en dirección a la región este del Congo. Por su parte el representante de Bélgica ante la ONU denunciaba el día 12 de enero, ataques del gobierno de Kashamura hacia Kisenyi, en territorio de Ruanda-Burundi. Mientras, la Unión Soviética reflejaba el apoyo brindado por Bruselas al régimen de Mobutu, aunque los belgas insistían en su inocencia al señalar:

> Cuando el contingente del Ejército Nacional Congolés aterrizó en Usumbura, su jefe llevaba la fotocopia de un telegrama dirigido a la Embajada de Bélgica en Brazzaville por el Presidente de la República del Congo (Leopoldville) del cual no se había enterado aún el Gobierno de Bélgica en ese momento [...] (ONU, 1961d, s/p)

El día 13 de enero Liberia, Ceilán y RAU presentaron una propuesta para, siguiendo el hilo de los acontecimientos, evitar nuevos incidentes; obviamente la mayoría del Consejo reaccionó en apoyo de su aliado occidental.

Para el 17 de enero, día en que fue asesinado Lumumba, independientemente de las responsabilidades personales, el régimen de Mobutu y sus aliados internos y externos hicieron coincidir la eliminación política del líder con su eliminación física. Su encarcelamiento derivó en una escalada de victorias para el Lumumbismo en la región oriental y de apoyo soviético y africano en esa dirección que hacía peligrar el tradicional dominio de occidente sobre el Congo. El jefe del ejército y el presidente Kasavubu decidieron enviar a la muerte al carismático jefe de gobierno y del Movimiento Nacional Congolés, entregándolo al peor de sus enemigos, MoiseTshombé. Solamente, se había logrado que un equipo médico de la Cruz Roja Internacional, lo visitara unos días antes de su muerte. Aquella noticia no estremeció al mundo hasta el día 13 de febrero.

A partir del 10 de febrero empezó a correr, entre los diferentes países, el rumor sobre la fuga del legítimo Primer Ministro (ONU, 1961a). Esta tensión se vio acrecentada con la trágica noticia admitida el 13 de febrero. El mundo occidental, particularmente Bélgica y los Estados Unidos tuvieron que enfrentar la cólera desatada en gran parte de la comunidad internacional por tales sucesos, que habían acaecido bajo la mirada de los colonialistas y, aún peor, de la propia Organización de Naciones Unidas. En casi todos los estados afroasiáticos y socialistas se hizo sentir el rechazo contra el crimen cometido. En un discurso de Kwame Nkrumah en Naciones Unidas, el líder panafricano hacía referencia al carácter excepcional de los hechos desencadenados:

> Pero el asesinato de Patricio Lumumba constituye un caso único, por ser la primera vez en la historia que el gobernante de un país es asesinado en presencia de las propias fuerzas de las Naciones Unidas a las que él mismo había invitado a su país para que restablecieran la ley y el orden (ONU, 1961e, p. 1)

El presidente de Ghana sintetizaba el sentir de muchas naciones de Asia y África, cuyo rechazo se había erigido en símbolo de la resistencia de los pueblos contra el colonialismo. La organización que debía representar los intereses de toda la comunidad internacional se había decantado por sus miembros más poderosos; esto era un síntoma precoz del envejecimiento institucional del organismo, en tiempos de descolonización.

El líder de Ghana hacía una comparación entre el asesinato de Patricio Lumumba y la salud del principio de la legalidad congolesa, que condujo al asesinato de su Primer Ministro y de importantes miembros de su gabinete. Con relación al futuro del desagregado país afirmaba: «[…] solo se puede excluir la guerra fría del Congo si este se convierte en un estado fuerte y verdaderamente independiente, que no esté subordinado a ninguno de los bloques de grandes Potencias» (ONU, 1961e, p. 4).

La realidad de un Congo fuerte y centralizado era el proyecto que representaba Patricio Lumumba y que Occidente y la propia ONU habían decidido anular, como ocurría con los proyectos presentados por los soviéticos o las declaraciones de los líderes africanos, así como la declaración conjunta de los participantes de la conferencia de Casablanca a inicio de enero del 1961. Esta última contenía un resumen de las soluciones propuestas ante cada una de las situaciones desencadenadas en la República del Congo y que fue desoída por la mayoría de los grandes poderes dentro de la organización.

Tal deterioro del escenario mundial demandaba una actitud más firme del organismo multilateral que se sintetizó en la resolución adoptada el 21 de febrero de 1961 que incorporaba: «[…] el uso de la fuerza, en caso necesario, como último recurso […]» (ONU, 1961f, s/p).

En aquella resolución habían tomado la iniciativa tres países afroasiáticos Ceilán, Liberia y la RAU y contenía un programa mínimo que de ser interpretado correctamente, tributaría a una mejora de las condiciones en el país de Lumumba. Pero justamente ese había sido el tema, una y otra vez, el problema de la aplicación de las resoluciones que se distorsionaba a favor de un balance de fuerzas contrario a la estabilidad del Congo, favorecido por los guardianes del statu quo.

Conclusiones

Los países del continente africano y los países asiáticos tuvieron un papel importante pero diferenciado en la crisis del Congo, durante el periodo de Patricio Lumumba. Esto estaba relacionado con el lugar que ocupaban estos jóvenes

estados dentro de las relaciones internacionales pero también con el liderazgo de algunos jefes de Estado, también la relación con el gobierno congolés y, definitivamente, el papel que desempeñaban los países africanos y asiáticos en el escenario de la guerra fría. Este último elemento marcó profundamente la curva ideológica en el discurso y la práctica política que desarrollaron estas jóvenes naciones que aún no tenía una gran experiencia en el ámbito de las relaciones internacionales, por su condición de reciente descolonización. La Unión Soviética y los países del bloque socialista tuvieron una proyección mucho más compacta en relación con el conflicto congolés, fundamentalmente en el ámbito diplomático. Por otra parte hubo un apoyo militar y logístico directo al gobierno de Patricio Lumumba, que ambos estados defendían como parte de la relación entre dos países soberanos. Esta cooperación entró en conflicto con los intereses occidentales, reflejándose en el fatal resultado de enero de 1961.

Referencias bibliográficas

Belgian Government Information Center. (1960). *A Preliminary Report on the atrocities committed by the Congolese Army against the white population of the Republic of the Congo before the intervention of the Belgian Forces*. Belgian Government Information Center.

Gerard, E. y B. Kuklick. (2015). *Death in the Congo. Murdering Patrice Lumumba*. Harvard University Press.

Gobierno de Bélgica. (1960). *Mesa Redonda belgo-congolesa: Las jornadas históricas de febrero de 1960*. Imprimerie Héliogravore.

Kamitatu, C. (1971). *La grande mystification du Congo-Kinshasa*. François Maspero.

Lumumba, P. (1968). *Libertad para el Congo*. Equipo Editorial S.A.

O´Ballance, E. (2000). *The Congo- Zaire Experience, 1960-1998*. Macmillan Press.

Sánchez Porro, R. (2016). *África, luces, mitos y sombras de la descolonización*. Félix Varela.

Woodis, J. (1963). *África, las raíces de su rebelión*. Editora Política.

Ziegler, J. (1967). *La contrarrevolución en África*. Lumen.

Vanthemsche, G. (2012). *Belgium and the Congo. 1885-1980*. Cambridge University Press.

Fuentes hemerográficas:

ABC. (1960-61. Septiembre-febrero). Disponible en http//www.hemeroteca.abc.es

The New York Times (1960). Disponible en http//www.nytimes.com

Fuentes documentales:

Departamento de Estado (EE.UU). (1960). Memo of Discussion at the 452 Meeting of the National Security Council. Disponible en http:// www.state.gov

República de Cuba. (1960). Discurso pronunciado por el Comandante Fidel Castro Ruz, Primer Ministro del gobierno revolucionario, en la sede de las Naciones Unidas, Estados Unidos, el 26 de septiembre de 1960. Disponible en http:// www.cuba.cu

Unión Soviética. (1960). N.S. Khrushchev to Kwame Nkrumah, 9 de septiembre de 1960. Message about the USSR position regarding the actions of UN troops in the Congo. Disponible en http:// www.wilsoncenter.org

—. (1961). Transcript of the talk between Deputy of Foreign Minister of the USSR A.A. Sobolev and Ambassador of Czechoslovakia in Moscow G.R. Dvorzhak. Disponible en http:// www.wilsoncenter.org

Documentos de la Organización de Naciones Unidas (ONU)

Organización de Naciones Unidas (1960a). *Consejo de Seguridad de las Naciones Unidas. 878ª sesión*. Disponible en http://www.un.org

—. (1960b). *Asamblea General de Naciones Unidas. Decimoquinto período de sesiones. 869ª, sesión plenaria*. Disponible en http://www.un.org

—. (1960c). *Carta del 9 de septiembre de 1960 dirigida al Secretario General por el Primer Viceministro de Relaciones Exteriores de la Unión de Repúblicas Socialistas Soviéticas*. Disponible en http://www.un.org

—. (1960d) *Carta del 8 de septiembre de 1960 al Presidente del Consejo de Seguridad por el Representante Permanente de Yugoslavia*. Disponible en http:// www.un.org

—. (1960e). *Intercambio de comunicaciones, de fechas 5 y 10 de septiembre de 1960, entre el Secretario General y la delegación de la Unión de Repúblicas Socialistas Soviéticas*. Disponible en http://www.un.org

—. (1960f) *Asamblea General de Naciones Unidas. Decimoquinto período de sesiones, 896ª sesión plenaria*. Disponible en http://www.un.org

—. (1960g). *Asamblea General de Naciones Unidas. Decimoquinto período de sesiones, 912ª sesión plenaria*. Disponible en http://www.un.org

—. (1960h). *Asamblea General de Naciones Unidas. Decimoquinto período de sesiones, 917ª sesión plenari*a. Disponible en http://www.un.org

—. (1960i). *Asamblea General de Naciones Unidas. Decimoquinto período de sesiones, 920ª sesión plenaria*. Disponible en http://www.un.org

—. (1960j). *Asamblea General de Naciones Unidas. Decimoquinto período de sesiones, 923ª sesión plenaria*. Disponible en http://www.un.org

—. (1960k). *Informe dirigido al Secretario General por su representante especial en el Congo, relativo a ciertas medidas tomadas contra el Sr. Lumumba*. Disponible en http://www.un.org

—. (1960l) *Telegrama del 12 de diciembre de 1960, dirigido al presidente del Consejo de Seguridad por el presidente de la República de Guinea*. Disponible en http:// www.un.org

—. (1961a). *Informe del Consejo de Seguridad a la Asamblea General*. Disponible en http://www.un.org

—. (1961b). *Memoria Anual del Secretario General sobre la labor de la organización*. Disponible en http:// www.un.org

—. (1961c). *Carta de fecha 11 de enero de 1961 dirigida al Presidente del Consejo de Seguridad por el representante de la Unión de Repúblicas Socialistas Soviéticas*. Disponible en http:// www.un.org

—. (1961d) *Nota verbal de fecha 11 de enero de 1961 dirigida al Secretario General por el representante de Bélgica*. Disponible en http:// www.un.org

—. (1961e) *Asamblea General de la ONU. Decimoquinto período de sesiones. 961ª sesión plenaria*. Disponible en http:// www.un.org

—. (1961f) *Resolución aprobada por el Consejo de Seguridad el 21 de febrero de 1961 (942ª sesión) en relación con la situación en la República del Congo (Leopoldville)*. Disponible en http:// www.un.org

Dosier

> Mientras no se elimine el racismo de la vida y de la imaginación de nuestra época, habrá que continuar la lucha por el advenimiento de un mundo-más-allá-de-las-razas. Pero para acceder a ese mundo a cuya mesa todos estarán invitados a sentarse, habrá que comprometerse con una rigurosa crítica política y ética del racismo y de las ideologías de la diferencia.
>
> Achille Mbembe

El dosier que presentamos reúne en esta ocasión artículos que convidan a la reflexión y análisis de la problemática racial desde la mirada historiográfica, filosófica, sociológica, lingüística y pedagógica. Las cuales son resultado de colaboraciones de investigaciones y ensayos científicos.

A través del debate epistémico pluridimensional y diverso (que abarca lo histórico, social, literario, religioso, lingüístico e identitario) se muestra cómo operan las intersecciones desde la perspectiva raza-género-clase y su conflictividad; teniendo en cuenta no solo el contexto cubano, sino los mecanismos que permiten conocer cómo se conecta, construye y reproduce el racismo, la discriminación racial y los estereotipos desde el Caribe y el sur de Estados Unidos; y de manera particular cómo son concebidas por el pensamiento feminista negro.

De ahí que, ante la negación histórica del sujeto/a negro/a y de su propia existencialidad se contrapone la resilencia mediante estrategias de cimarronajes. ¿Hasta dónde el racismo y la discriminación racial han operado como instrumentos de dominación histórica por la hegemonía? Ambos son el resultado de la invención de lo negro como mecanismo para ejercer las opresiones. Así mismo, se trasforman, modernizan y hasta se digitalizan, pero no desaparecen operando en el campo ideológico, político intersubjetivo y determinando asimetrías. Forman parte de la colonialidad del poder y el saber que se extienden a todos los ámbitos estructurales y sistémicos.

La *Revista Cubana de Ciencias Sociales* pretende con este dosier aportar desde la investigación, al decenio afrodescendiente decretado por la ONU y a las agendas de trabajo de las comisión nacional contra la discriminación racial; que se revitalice e incite un debate teórico indispensable y contextual para enfrentar y erradicar el tema racial en la Cuba de hoy, hilvanando lo que han sido las problemáticas históricas racial y sus complejidades desde un pasado que forma parte del presente.

Cubanas/os negras/os en la educación colonial: dicotomías de la cubanidad

Cuban Black Women and Men in Colonial Education: Dichotomies of Cubanness

MSc. Maikel Pons Giralt
Doctorando en Educación.
Universidad Federal de Minas Gerais, Brasil.
maikelpg79@gmail.com

RESUMEN. En este artículo se analizan los desafíos de las cubanas/os negras/os para acceder a la instrucción-educación, hacia fines del siglo XVIII y la primera mitad del siglo XIX. Se utiliza una perspectiva epistemológica crítica de ausencias/emergencias articulada con el análisis histórico-lógico, se desarrolla la indagación en una tipología cualitativa, utilizando la revisión bibliográfica y el análisis de contenido. Los resultados de la investigación revelan la articulación de un entramado discursivo intelectual, impulsado por la Ilustración criolla, donde se privilegia la exclusión educativa de las cubanas/os negras/os. Se entiende que esta tendencia marca la historia de la pedagogía y la nacionalidad cubana.

Palabras clave: cubanas/os negras/os, educación, cubanidad, periodo colonial.

ABSTRACT. This article analyzes the challenges for black cubans to access instruction-education, towards the end of the 18th century and the first half of the 19th century. A critical epistemological perspective of absences/emergencies is used, articulated with the historical-logical analysis, the inquiry is developed in a qualitative typology, using the bibliographic review and content analysis. The results of the research reveal the articulation of an intellectual discursive framework, promoted by the Enlightenment, where the educational exclusion of black cubans is privileged. It is understood that this trend marks the history of pedagogy and Cuban nationality.

Keywords: black cubans, education, cubanity, colonial period.

Cuba fue de los primeros países hacia donde comenzó el tráfico de masas de esclavos africanos y uno de los últimos en el hemisferio occidental en decretar la abolición de la esclavitud en 1886. A ese espacio geográfico donde ya estaban los aborígenes, pobladores nativos de Cuba, se sumaron españoles y africanos, de los más diversos grupos étnicos y nacionalidades, luego fueron europeos llegados de otras regiones, americanos, culíes chinos, etcétera.

Esta compleja relación económica, cultural y social, la entiende Fernando Ortiz como un proceso de variados fenómenos, que se constituyen en una historia de intrincadísimas transculturaciones.[1] La metáfora del *ajiaco* con sus diversos ingredientes, es recurrente en el sabio cubano para describir los factores humanos de la cubanidad (Ortiz, 2002).

Los descendientes de españoles y europeos *blancos* van asumiendo la identidad y la cultura *criolla, mestiza* como representación de un sentimiento de pertenencia. Por el contrario, los negros/africanos que son traídos a la fuerza en condición de esclavizados y sus descendientes libertos o esclavos tienen que sufrir procesos importantes de deculturación,[2] y de forzamiento a la marginalidad social, el desprecio y el prejuicio.

Sin embargo, los negros de Cuba no se quedaron inertes ante este contexto social, económico y educativo que los desfavorece e intenta excluir. Diversas fueron las estrategias de libertad y manumisión que utilizaron los esclavos y sus descendientes en Cuba (Perera; Meriño, 2015). La pedagogía del cimarronaje en sus diferentes contextos-rural, urbano, intelectual y educativo, fue utilizada de forma recurrente.

Sin embargo, el diseño colonizador avanza en su macabra perfección para invisibilizar al *otro*. En este sentido, la sujeción espiritual-ideológica acompañada por la ingeniería social clasificatoria se pone en marcha, utilizando a la instrucción-educación como eslabón fundamental. La tríada de la colonialidad del poder, el ser y el saber se articulan coherentemente para establecer una *línea de color* infranqueable.

Es así que el acceso a la instrucción pública de negros y mestizos durante la colonia fue objeto de constantes divergencias, una fuente inagotable para estas limitaciones se encuentra en las propias costumbres, consensos e imaginarios sociales que ya tenían los colonizadores. Un ejemplo de ello es que desde 1501 se prohibía ejercer la medicina a quienes no probaran la pureza de sangre, que

[1] «Hemos escogido el vocablo transculturación para expresar los variadísimos fenómenos que se originan en Cuba por las complejísimas transmutaciones de culturas que aquí se verifican, sin conocer las cuales es imposible entender la evolución del pueblo cubano, así en lo económico como en lo institucional, jurídico, ético, religioso, artístico, lingüístico, psicológico, sexual, y en los demás aspectos de su vida. La verdadera historia de Cuba es la historia de sus intrincadísimas transculturaciones» (Ortiz, 1983, p. 88).

[2] Entendemos por deculturación al proceso consciente mediante el cual, con fines de explotación económica se procede a desarraigar la cultura de un grupo humano para facilitar la expropiación de las riquezas naturales del territorio en el que está asentado y/o para utilizarlo como fuerza de trabajo barata, no calificada. El proceso de deculturación es inherente a toda forma de explotación colonial o neocolonial (Moreno, 1995, p. 5).

en España se traducía en no descender de moros o judíos. Luego la anterior lista de *ladinos* se incrementó en América con los descendientes de indios y negros, los recién convertidos al cristianismo y a los condenados por la Inquisición (Bethencourt, 2018; Sosa y Penabad, 2003).

Aunque existe una ausencia notable del sujeto negro y el tema racial en la historia de la educación cubana, las evidencias muestran que: «Los propios negros y mulatos libres crean […] mecanismos para instruirse». Aunque vale resaltar «[…] que esta lucha por insertarse en una sociedad dominada por blancos, les cobró el precio del rechazo y el desprecio con que se les relegaba a la marginación» (Estévez, 2011, p. 47).

En una perspectiva de pedagogía de ausencias/emergencias (Gomes, 2017) nuestra investigación se interesa por analizar los desafíos que se generan para las personas negras acceder a la instrucción-educación, hacia fines del siglo XVIII y la primera mitad del siglo XIX. Nos interesa especialmente este periodo a partir de un escenario donde coinciden varios factores dinamizadores, entre ellos: el impulso que brinda la Ilustración a la institucionalidad de las políticas educativas, la conformación de un discurso intelectual modernizador sobre lo nacional, así como la emergencia de sucesos contrahegemónicos que visibilizan a los negros esclavizados y libres de Cuba.

Los ilustrados en la educación y las cubanas/os negras/os a ¿su lugar?

Soy el cimarrón de la lejanía,
tengo mi sazón mi filosofía […]
Marqué territorio, me crecí en la manigua […]
Lo tengo to pensao […]
Cimarrón, trovador cubano William Vivanco, 2002.

Bachiller y Morales desde su posición de ideólogo educativo de la Corona en la *siempre fiel* isla de Cuba se lamenta de la situación educativa para fines del siglo XVIII, donde puede observarse que muchas escuelas, principalmente de niñas, eran «[…] dirijidas por personas de color: la raza mas envilecida y la más ignorante [además de] enseñar á la caucásica […]» (1859, p. 7). En criterio de Bachiller esta rareza deriva en otra, que la Sociedad Económica Amigos del País procuró dar solución al asumir la gestión de la instrucción pública en Cuba, ella era:

> [L]a confusión en un mismo recinto de todos colores y castas, fomentando de esa manera desde la infancia ese elemento de corrupción moral que trae de suyo la inevitable familiaridad de los jóvenes de diversas condiciones en los países de esclavos. […] La misma escuela de los PP. Belemitas, en que se educaban ya en aquella época (1793) doscientos niños, admitía á todos los que se le presentaban sin distinción de colores; generosidad de sentimientos y de

> principios liberales, que si bien solo puede explicarlos la sublime religión de Jesús, contradecían luego las costumbres aristocráticas de nuestros mayores. (Bachiller, 1859, p. 7)

Durante el siglo XVIII, incluso antes, se pueden encontrar «[…] escuelas como la de Doroteo Barba, negro, en que se enseñaban las primeras letras con consentimiento y aplauso de las corporaciones del pais […]» (Bachiller, 1859, p. 6). En las llamadas escuelas de *amigos* o *amigas* de barrio, hombres y mujeres negros y pardos libres, enseñaban doctrina cristiana, lectura, escritura y a contar. Por esa actividad de instrucción recibían algún dinero, productos y en ocasiones enseñaban gratuitamente (Buenavilla y otros, 1995; Chávez, 1996).

Dice mucho de la capacidad de resistencia y cimarronaje intelectual de estos empíricos maestros y maestras negros, que aun en su posición marginalizada, sin tener preparación, ni licencia para enseñar, pudieron penetrar las redes del poder y el saber colonial. Esta fue una vía de instrucción que generalmente atendía los barrios marginalizados, en las ciudades y campos, en los cuales se concentraba la población de menores ingresos económicos, blancos y negros (Buenavilla y otros, 1995).

Existían escuelas como las de la orden betlemita, también públicas, pero dirigidas a sectores de mayor capital económico donde eran aceptados niños/as blancos y negros, aunque estudiaban en locales separados. Sin embargo, la ilustración cubana de fines del XVIII y principios del XIX no veía con buenos ojos esta situación educativa, teniendo como protagonistas a hombres y mujeres negros/as.

Esta preocupación de la clase oligárquica criolla blanca por una posible *integración racial* desde los espacios educativos, está determinada por el entramado de relaciones económicas, clases y estratos sociales, que se viene conformando en la Cuba de fines del siglo XVIII. Aún con el crecimiento del estrato social de negros y mulatos, en términos jurídicos, educativos e ideológicos estaba perfectamente definida la situación de blancos y esclavos, no así la de los libres de color (Barcia, 2008; Deschamps, 1971).

Desde un lugar cultural e identitario plagado de ambigüedades los colonialistas comienzan a utilizar el sector de los libres de color como clivaje político y equilibrador social ante los escenarios de rebeldía esclava. Según Duharte (1988, p. 32) existen evidencias de la consolidación del sector de negros y mulatos hacia el siglo XVIII, su presencia es indiscutible en ciudades y campos cubanos. Aunque son visibles las ansias por reproducir cada uno de los elementos que componían la sociedad de los blancos.[3]

Aun con la limitada inserción social de una emergente burguesía de color debido a las barreras raciales, y «[…] Si bien ninguno de estos pardos o morenos llegaron a ser catedráticos de la Universidad […]» es innegable «[…] que se ele-

[3] El fenómeno de la imitación o la mimetización como ardid político-social y su compleja articulación con el proceso de criollización también se pone de manifiesto en el contexto de las Antillas inglesas. Al respecto véase Brathwaite, 2017.

varon, en lo económico, sustancialmente por encima de la clase esclava, al punto de transformarse ellos mismos en esclavistas.» (Duharte, 1988, pp. 36 y 37).

Un hecho trascendental como la Revolución haitiana va a ejercer un efecto subversivo en el imaginario y las prácticas de resistencia de negros esclavos y libertos. Además de tener una deriva trastornadora y definitoria en las prácticas discursivo-políticas de la oligarquía criolla blanca ilustrada (James, 2003; Grüner, 2010).[4] Como secuela la descolonización haitiana tendrá efectos negativos para la instrucción de negros y mestizos en Cuba.

La Revolución haitiana reavivó el espectro del *miedo al negro*, porque ya era un temor incubado en la propia lógica colonizadora y excluyente, que se extendía al imaginario de las élites oligárquicas del resto de América y el Caribe (Azeredo, 1987; Franco, 2004). Es indudable que las luchas del pueblo haitiano provocan un:

> [F]ormidable desgarramiento en la conciencia del negro cubano y, consecuentemente, ensanchó el horizonte de sus ideas […] La leyenda haitiana robusteció los valores del negro en Cuba y creó sociológicas propicias para borrar, incluso, la relación mimética que unía a la pequeña burguesía «de color» con el mundo de los blancos. Luego del triunfo de los negros sobre los colonialistas franceses sería absurda la imitación. Los negros y mulatos libres de Cuba habían descubierto una vía para vencer la barrera del color: la destrucción del régimen colonial. (Duharte, 1988, p. 40)

Los temores a una rebelión esclava en articulación con sectores de negros libres se confirmaron, especialmente, con la insurrección liderada por el negro libre José Antonio Aponte en 1812. Esta se asume como la primera conspiración de carácter nacional, y que representa desde una óptica afrocubana otra narrativa del proyecto nacional cubano (Abreu, 2017; Childs, 2011; Franco, 2010; Laó-Montes, 2020).[5]

El historiador Alfonso Múnera refiriéndose al caso del Caribe colombiano expone la conflictiva relación entre nación, región, clase y raza, y asegura que las élites criollas blancas tendrán cada vez más «[…] conciencia de la identidad que se produjo entre independencia e igualdad social en las mentes de los mulatos y negros […]» (2011, p. 160).

Es así que los patricios *modernizadores* de Cuba como Francisco Arango y Parreño, José Antonio Saco, Domingo del Monte, van

> articulando un campo discursivo sobre el otro de la negrura, el cual se sustentaba en los imaginarios del terror, la catástrofe […] y del pánico político a

[4] Según comenta Chiaramonte «La aguda tensión social del caso mexicano, cubano o brasileño, genera situaciones en las que los sectores criollos aminoran o postergan su rivalidad con los peninsulares, en virtud del profundo temor a la rebelión de sectores populares.» (1992, p. XXX).

[5] La sublevación de Aponte fue un movimiento de objetivos antiesclavistas y separatistas que se extendió de La Habana a Puerto Príncipe, Remedios, Bayamo y Holguín en 1812. Fue liderado por el ex cabo primero del Batallón de Morenos, negro libre, ebanista y presidente de un cabildo negro, José Antonio Aponte y Ulabarra. Ideológicamente se inspiró en la Revolución Haitiana y tuvo un amplio apoyo entre negros y mestizos de Cuba.

> la africanización de la Isla […] como el lugar del otro dentro del proyecto de nación que se gestaba. (Abreu, 2017, pp. 17 y 18)

Esta lógica muestra las complejas mediaciones de lo racial en el campo socioeducativo, así como el impacto de las estructuras de poder económico-jurídico-ideológico en reorientar los horizontes de igualdad e inclusión, a partir de la construcción del *otro* (Todorov, 1998 y 2005). En el análisis del ensayista cubano negro Alberto Abreu «[…] el problema de la invención del otro es inseparable del proceso de producción material y simbólica en que se vio involucrada la sociedad colonial cubana […]». Es por ello «[…] que sean el otro de la racialidad y los imaginarios de lo popular las instancias que dislocan y fragmentan las aspiraciones de nuestros patricios iluministas por construir […] un sujeto nacional homogéneo» (Abreu, 2017, p. 16).

La verdad es que la intelectualidad *criolla* que busca la cubanidad es una resultante de contradicciones sociales, económicas y políticas de la época, donde se estructuran y son estructurantes las visiones y prácticas racistas. En este sentido afirma Cepero Bonilla que «[…] Los pensadores cubanos anteriores a la guerra del 1868 fueron todos esclavistas. Ninguno, […] adoptó una postura resuelta frente al fenómeno de la esclavitud, y todos mantuvieron también una concepción racista del desenvolvimiento de la sociedad cubana» (1971, p. 24).

La ambigüedad se manifiesta en las posturas de ilustres reformistas y *padres* de la nacionalidad cubana, como Francisco de Arango y Parreño, José Antonio Saco y Gaspar Betancourt Cisneros. Los discursos van desde la *necesidad* de una esclavitud forzosa e intensificada, al antiesclavismo con estrategias de blanqueamiento para enfrentar el *miedo al negro*, discursos que se transversalizan en las dicotomías anexionismo vs. antianexionismo, reformismo vs. independentismo (Carbonell, 2005; Gomariz, 2004, 2014).

Saco, considerado uno de los *padres fundadores* de la nacionalidad cubana, fue de los impulsores más importantes del antiesclavismo, como una salida necesaria al desarrollo de las fuerzas productivas para alcanzar el desarrollo capitalista. Fue pionero en la idea de eliminar las trabas del modelo económico plantacionista derivado de la esclavitud, pero a la vez su antiesclavismo peca de racista.

En el ensayo sociológico, considerado entre las producciones más importantes del siglo XIX y que hasta hoy trasciende, *Memorias sobre la vagancia en Cuba* [1837]. En el acápite del ensayo titulado *Las artes están en las manos de la gente de color*, manifiesta Saco con pesar que: «[…] Entre los enormes males que esta raza infeliz ha traído a nuestro suelo, uno de ellos es el de haber alejado de las artes a nuestra población blanca […]» (Saco, 2015, p. 54). Y es que, afirma la historiadora Olga Portuondo, refiriéndose al protagonismo de este sector social en Santiago de Cuba:

> El mulato o negro libre artesano en sus diversas ocupaciones era una figura insustituible en la vida diaria de la ciudad. Nadie podrá igualarlo cuando se

> trataba de resolver las necesidades del vestir del alimento procesado o en los requerimientos habitacionales. Los alarifes de albañilería y carpintería como el fiel contraste siempre formaron parte del Cabildo al menos para dar opinión en todo lo que se vinculaba con su arte. A medida que avanzaba el siglo XIX los artesanos se diversificaron y especializaron. (2014, p. 135)

En nuestra perspectiva no dejan de sorprender las paradojas de la conformación ideológica y cultural de la cubanidad. Precisamente Saco, además de ser un férreo defensor del antiesclavismo, fue la figura intelectual más prominente en el enfrentamiento al anexionismo. Sin embargo, obras como *Memorias…* y sus posturas entre el antiesclavismo y el racismo son botón de muestra de las contradicciones en el tránsito de la cultura criolla a la cultura nacional.

Desde el punto de vista discursivo, intelectual y sociológico el trayecto a la cubanidad estará marcado por una visión blanqueada y eurocéntrica, donde se niega o minimiza la presencia negra-africana en esa cultura y nación cubana en gestación. Mientras más te acerques a los cánones, valores, estéticas de lo blanco/europeo, pues más ¿cubano? serás. Y esa es la cultura que se va conformando en los siglos XVIII y XIX y de la cual hoy somos herederos.

Otro ejemplo notable lo constituye Domingo del Monte, figura a quien José Martí llamó *el más real y útil de los cubanos de su tiempo* una sentencia que problematiza con razón el investigador Francisco Morán (2016). Cuestionamiento que hace a partir de un estudio de documentos personales de Domingo del Monte que demuestran una postura esencialmente anexionista a Estados Unidos y con visos de racismo bien definidos. Pero precisamente es del Monte quien impulsa los círculos intelectuales anti-abolicionistas más importantes del siglo XIX y visibiliza al emblemático poeta negro Francisco Manzano (Pettway, 2020).

El racismo y el saber colonizado, en la literatura cubana de la época, se articula de una forma muy específica entre la tendencia antiesclavista y un profundo blanqueamiento de los patrones culturales. Cualquiera de las tendencias ideológicas, culturales, políticas, educativas no tienen al negro-africano como sujeto protagónico del sentimiento que circula, del pensamiento que sueña y diseña la futura nación ya sea anexada, reformada o independiente.

El sector criollo blanco y liberal que imagina la nación *moderna* en Cuba y el resto de América para fines del siglo XVIII y el XIX, tiene limitaciones importantes para incluir a los negros/as, ya sean esclavos o libertos (Chust; Frasquet, 2009; Martínez, 2018). Lo anterior deriva en una internalización de imaginarios hegemónicos asociados al simbolismo del discurso racista,[6] donde la Cuba negra (Abreu, 2017) se torna invisible e imposible.

En un análisis medular para la historia cubana respecto a la esclavitud, la abolición, y el racismo, el historiador Raúl Cepero Bonilla será definitorio al concluir que:

[6] Afirma el lingüista Teun Van Dijk que: «En términos generales y a pesar de las sutilezas y complejidad del discurso racista, sus principios son bastante simples y similares a cualquier discurso con bases ideológicas, a saber: enfatizar lo positivo del Nosotros; enfatizar lo negativo del Ellos; desenfatizar lo positivo del Ellos; desenfatizar lo negativo del Nosotros» (2016, p. 28).

> Los ideólogos de la clase dominante de la sociedad cubana anterior al 68, fueron salvo muy contadas excepciones, racistas, como racistas fueron todos los movimientos políticos que estas inspiraron y organizaron, no solamente porque sustentaron el dogma según el cual un grupo étnico está condenado por la naturaleza a la inferioridad congénita y otro grupo se halla destinado a la superioridad congénita, sino porque también entendían que la esperanza de la civilización en Cuba radicaba en la supremacía del blanco y la eliminación del negro [...] Las puertas de la nacionalidad cubana estaban firmemente cerradas para el negro. (1971, p. 132)

Los sucesos ocurridos en 1843 con la sublevación masiva de esclavos/as en los valles de Matanzas liderados por la esclava Carlota, confirman la persistencia de un legado y una práctica pedagógica de emancipación entre los esclavos/as y negros/as libres de Cuba, que es imprescindible incluir como parte de la pedagogía y la historia de la nación cubana. Casi al unísono se desenvuelve la artimaña conspirativa que pasó a la historia como *La conspiración de la Escalera*.

La realidad es que este hecho sirvió de pretexto para reprimir en masa los negros esclavos, pero fundamentalmente negros y mulatos libres que iban ganando protagonismo en diferentes espacios de la sociedad cubana. A la par se desató una campaña feroz del gobierno colonial, la cual describía al movimiento antiesclavista como un proyecto de exterminio racial contra la población blanca de la Isla, siendo su verdadero objetivo el de silenciar las justas aspiraciones de abolición e igualitarismo racial de los afrocubanos (Pettway, 2020).

Fueron víctimas de la ideología y la política eugenésica de blanqueamiento de la sociedad, intelectuales de la talla del poeta afrocubano Gabriel de la Concepción Valdés *Plácido*; que aun desde la apropiación de la laberíntica cultura ilustrada de la época, logra forjar una voz propia y subvertir los cánones de forma provocadora (Méndez, 2017).

De ese modo, el terror y/o la invisibilización fue una vez más el instrumento para estructurar la contención del ascenso y la movilidad social de negros y pardos, así retrasar su inclusión dentro del espectro cultural, intelectual y educativo. Entonces no resulta extraño que durante el siglo que debía ser de las luces sean estructurados los dispositivos del oscurantismo para excluir educativamente a negros y mestizos en Cuba.

> Las puertas de la instrucción estaban cerradas para los hombres de piel oscura. Los esclavistas sabían que de la incultura embrutecedora no brota: ningún atisbo de conciencia política, que era —y es— un prerequisito fundamental para que los oprimidos se organicen y luchen por las reivindicaciones propias de su estado social. (Cepero, 1971, p. 24)

Un rol fundamental en ese propósito será el de una institución hija de la ilustración y el liberalismo como la Sociedad Económica Amigos del País (SEAP), en-

cargada por Su Majestad de *velar* por la educación en Cuba. Uno de los *amigos*, Fray Manuel Quesada, en fecha tan temprana como 1801 incitaba a los hacendados a prohibir el acceso de los esclavos a la enseñanza de las primeras letras, lo cual valora García Yero (2013, p. 151) como expresión de «[…] la forma de pensar del patriciado cubano del siglo XIX».

Pero no era solo la visión de Fray Quesada la que se oponía a la instrucción de las personas negras. Bachiller y Morales en sus *Apuntes*… sin cortapisas registra que:

> La Sociedad se pronunció siempre contra esta amalgama [de razas], y aun descuidó la enseñanza de la gente de color, habiéndolo creído alguna vez perjudicial. Sin embargo, en sus últimos estatutos S. M. la recomendó procurase instrucción á la gente de color; y en honor de la verdad el precepto soberano ha sido poco cumplido, por el irresistible convencimiento de que es muy difícil contener en los justos límites la educación que les corresponde. (1857, p. 9)

Se queja el ideólogo educativo de la época que «[…] el espíritu del siglo, que se trasfundia así en todas las masas populares, aumentaba casi espontáneamente el número de escuelas, […]» lo cual en su criterio elitista y racista daba origen a males como el desconocimiento en las escuelas de «[…] el benéfico influjo de la superioridad.». Aunque afirma que hubo constancia en algunos socios de la SEAP en solicitar la separación de la enseñanza de la gente de color (1857, p. 10).

Los matices y dinámicas internas de las prácticas racistas y de integración racial en la historia de la educación cubana se perciben al reconocer Bachiller y Morales que «[…] la costumbre inveterada en el pais oponía no menos tenaz resistencia, y aun en esta ocasión tuvo eco en la mayoría, y no se determinó nada sobre este asunto, quedando mezclada la enseñanza hasta los últimos tiempos […]», solo con «[…] excepción de los profesores que por su propia voluntad se propusieron no admitir negros ni mulatos en sus institutos» (1857, p. 17).

Esta proyección ideológica en la cual se desarrolla la instrucción pública y privada en Cuba es coherente con los resultados que arroja una pesquisa sobre la actividad de la SEAP de Santiago de Cuba. En ella podemos encontrar que:

> [L]os datos estadísticos […] no declaran hembras en las escuelas de la SEAP, en tanto que las cifras de alumnos blancos exceden ampliamente a la matrícula de alumnos «de color», lo cual refleja las grandes diferencias sociales de la época [1861] […] lo cual no era muy «ilustrado» que digamos. (Fleitas, 2014, p. 93).

A pesar de las difíciles condiciones económicas y la discriminación racial la instrucción continuará siendo algo esencial para los negros/as de Cuba. No obstante, los desafíos son cotidianos pues la educación de la época internaliza y estructura la preterización y subordinación del negro/a. Así lo muestra en su investigación Olga García Yero (2013) sobre la educación en Puerto Príncipe

durante la primera mitad del siglo XIX. Con respecto a la educación y la participación de niños negros es notable la desproporción con respecto a sus congéneres blancos en los primeros años educativos, y en las escuelas privadas esta situación se acentuaba.

Resaltan en la época colonial las barreras para educarse las niñas negras, pues les estaba prácticamente prohibido el acceso al sistema educacional (Vinat, 2016). En la indagación histórica de la investigadora Hierrezuelo (2011) se evidencia que la realidad santiaguera de la época era un mar de prejuicios contra la *mujer de color,* los obstáculos se reflejan en espacios tan sensibles como la educación, donde:

> Las mujeres de la llamada «clase blanca» tuvieron que vencer solo los prejuicios que existían en cuanto a la pertinencia o no de educar al bello sexo […] Para las niñas «de color» la situación era más difícil y compleja. Ante ellas se alzaba la barrera del sexo y también la del color. Sirva a manera de ilustración, el estado de la matrícula de las escuelas de la ciudad en el año 1849: de las 373 niñas que estudiaban en los establecimientos del recinto urbano solo 48 no eran blancas. (Hierrezuelo, 2011, p. 67)

El plan de instrucción pública de 1863 mantiene al libre albedrío la responsabilidad del Estado con la instrucción de las personas negras, dejando a jurisdicción de las administraciones de cada núcleo poblacional, la cantidad de escuelas públicas para «[…] aquellos niños de raza negra […]». En el caso de los esclavos se establece la obligatoriedad de los amos de «[…] inculcarle los principios morales y religiosos […]» (García, 2013, p. 182).

En referencia a la política educativa española durante el siglo XIX señala Ossenbach (2010) que no hubo una delimitación de funciones entre las instituciones religiosas y estatales. Esta actitud según la investigadora se puede explicar por pretensiones de control ideológico, a partir de cierto mesianismo civilizador afín a la mentalidad colonialista liberal, tanto como por la incapacidad de atender las necesidades de la enseñanza pública.

> Este «mesianismo» es también notorio en los artículos del Plan cubano de 1863 que se refieren a la educación de la población negra (arts. 182-183), en los cuales se insiste en que la primera enseñanza para los niños negros debería dirigirse «esencialmente a la parte moral y religiosa». Esta actitud hacia la educación de los niños de color es muy similar a la que aparecía ya en los arts. 31 a 34 del Plan de 1844 para Cuba y Puerto Rico. (Ossenbach, 2010, p. 72)

Una segregación aún más definida para las cubanas/os negras/os se presentaba en el ámbito universitario. Desde el siglo XVIII el reglamento del Real Colegio de San Carlos, una de las instituciones pioneras de la educación superior en Cuba, en su apartado 3º y 4º establecía que no podían ser colegiales los que: «[…] desciendan de cristianos viejos, limpios de toda mala raza, de judíos, moros, ó

recien convertidos á nuestra Santa Fé Católica […] Los que proceden de negros, mulatos ó mestizos, aunque su defecto se halle escondido tras de muchos ascendientes, […]» (Bachiller, 1857, pp. 154 y 155).

Según Olga Portuondo (2014) en el espíritu de la Constitución de 1812 en España se facilitaba el acceso de los súbditos españoles «[…] que por cualquier línea tuvieran origen africano el estudio de las Ciencias y el acceso a la carrera eclesiástica. Si estaban dotados, incluso podían ser admitidos a las matrículas y grados de las universidades […]». Sin embargo, como estas prerrogativas se oponían a los intereses de clase y raza de los dones criollos «[…] no la acogieron con satisfacción […]». Como resultado «[…] en las escuelas santiagueras se mantenía la odiosa separación de clases […]» e independientemente de la voluntad soberana y las reales órdenes de evitar «[…] la desigualdad, el odio y el aborrecimiento entre las clases. La costumbre ancestral sería más poderosa que la ley cuando se trataba de un día tras otro. […]» (pp. 101 y 102).

De hecho, asegura Estévez que a lo largo del siglo XIX no se tiene noticias de algún negro o mestizo que estudiara en el Seminario San Basilio Magno de Santiago de Cuba. Esta aspiración era casi imposible de cumplir pues el centro de estudios exigía como requisito de ingreso la llamada *limpieza de sangre* (2011, p. 49).

La presencia de una visión excluyente hacia las personas negras en las políticas universitarias del siglo XIX cubano puede observarse en el proyecto de colegio Ateneo propuesto por el eminente educador José de la Luz y Caballero. En su párrafo 2º el Sr. Luz propone que «[…] el establecimiento estará abierto para cuantos deseen frecuentarle […] con solo los requisitos de ser personas blancas y mayores de trece años […]» (Bachiller, 1857, p. 105). Quizás por eso el general negro Antonio Maceo, precursor del pensamiento antirracista cubano, al hacer una evaluación sobre el maestro de la aristocracia criolla, manifiesta que Pepe de la Luz fue el *educador* del privilegio cubano (Carta a Eusebio Hernández, 30 de julio de 1885).

En la universidad es palpable el papel aristocrático y excluyente en la producción y enseñanza filosófica pues «[…] se importó la que más se ajustaba y convenía a los intereses de la aristocracia esclavista. […] En los planteles donde se impartía, solamente estaba autorizado el acceso a la minoría blanca adinerada. […]». Los grandes maestros de la filosofía en Cuba jamás condenaron el sistema esclavista. Sus ideas contrarias al tráfico han sido erróneamente interpretadas como abolicionistas (Cepero, 1971, p. 28).

Un ejemplo de cómo se construyen los patrones racializados en la cultura cubana es el personaje del negro catedrático (Fernández, 1868) que nació en el teatro bufo cubano. Ya no es un personaje esclavo o campesino, sino libre y urbano, trabajador que logra sus ahorros y vive *a la blanca* en los suburbios de la capital. Ahora este sujeto intenta educarse, siempre en una mímesis de lo blanco, lo cual le vale el desprecio hacia sus capacidades y también de hacer el ridículo social.

A través de sus personajes el bufo cubano muestra una visión limitada y pretérita de las capacidades y valores de los cubanos/as negros/as, diseñando un discurso que acompaña y educa las construcciones e imaginarios de una so-

ciedad visceralmente racista y excluyente. Subyace en los parlamentos de las obras del bufo cubano la importancia que negros y mestizos le brindan al factor educativo para el ascenso social. Pero no basta con instruirse, incluso rechazar los patrones estéticos e identitarios de su raíz negro/africana, pues la barrera de color en forma de carcajada burlesca aparece para *colocarlos en su lugar*.

En este sentido es relevante la crítica a la *blanquitud* del teatro cubano que realiza Eugenio Hernández Espinosa, cuando señala que «[…] El negro y el blanco están vistos en el bufo desde la posición usurpadora del blanco colonialista, desde una visión racista y burguesa» (Curbelo, 2019, p. 108). Este análisis crítico de la historia del teatro cubano es esencial para el diseño y conformación de prácticas epistémicas antirracistas en las aulas cubanas. Porque hasta la Cuba de hoy trasciende el cuestionable personaje del *negrito*, del *marginal*, dentro de las diferentes tendencias del teatro cubano, con su colonizada y esencialista versión de la identidad social cubana (Leal, 1982 y 1997; Martiatu, 2008).

Por otra parte, las visiones colonizadas del racismo antinegro en la cultura, la educación y el imaginario social, son acompañadas celosamente por la racionalidad científica de la época. En una investigación de 1857 el incentivo al blanqueamiento es evidente cuando plantea la necesidad de desterrar prejuicios acerca de los chinos, pues habían demostrado ser una fuerza de trabajo alternativa a la africana, y los únicos que tal vez pudieran sustituir a los negros (Dupierris, 1857).

En 1861 tiene lugar en La Habana la fundación de la Real Academia de Ciencias Médicas, Físicas y Naturales, que contó con los Anales, a partir de 1864, como órgano de difusión de los debates que en su seno tenían lugar. Los debates van a focalizarse en aspectos relacionados con la anatomía y patología de las *razas*. Este fértil discurso científico se destina a justificar la esclavitud, así como a defender la inmigración y colonización del país sobre la base de familias blancas.

Resalta las diferencias y barreras entre las poblaciones según su color y procedencia, a partir de supuestos *hechos constatables* que podían analizarse a la luz de los conocimientos médicos, biológicos y antropológicos. De esa forma podrían determinarse, en última instancia, la posición que cada grupo debía ocupar en la escala social. Esta clasificación justificaba el orden establecido y las diferencias, a todos los niveles, entre los individuos (Naranjo; García, 1998).

El paradigma racista en la historia cubana se subvertirá profundamente con el comienzo de las luchas independentistas en 1868 contra la metrópoli española, donde los negros, mulatos, chinos, pobres y otros sectores humildes y desplazados llevaron sobre sus espaldas el peso y los padecimientos de la contienda. Es en esta coyuntura donde asumo que el proceso de transculturación se muestra visible en la emergencia de la nación y la nacionalidad cubana. No solo por la aspiración de descolonizarse, sino por metas que también apuntan a la emancipación de los esclavos y la integración racial, ganando los negros/as —y otros estratos sociales preteridos— un lugar nunca visto, que les permite comenzar a considerarse, por primera vez, cubanos negros o simplemente cubanos (Martínez, 2018).

Conclusiones

Los resultados de la pesquisa revelan una marcada segregación en el acceso educativo para las personas negras, especialmente para las mujeres. Desde esta perspectiva es innegable el alcance de la política educacional española, pues una de sus líneas ideológicas esenciales fue la exclusión educativa que derivase en subordinación racial y social del negro, como medio, además, de inculcar la obediencia y la sumisión. En ese sentido se muestra necesario profundizar en:

1-El estudio e investigación de los fines de la pedagogía cubana que permita visibilizar las dinámicas histórico-epistemológicas de ausencias/emergencias de las cubanas/os negras/os y sus saberes, donde el antirracismo, no solo el antiesclavismo, pueda emerger como un valor esencial.

2-La problematización de la influencia del liberalismo criollo antinegro para el pensamiento filosófico educacional cubano. En esa dirección las limitaciones que se derivan de esta perspectiva sesgada de lo nacional y la nacionalidad para la inclusión en los espacios educativos de las cubanas/os negras/os, y sus efectos contraproducentes en la sociedad cubana contemporánea.

Referencias bibliográficas

Abreu, A. (2017). *Por una Cuba negra. Literatura, raza y modernidad en el siglo xix*. Hypermedia Ediciones.

Azeredo, C. M. M. (1987). *Onda negra, medo branco; o negro no imaginário das elites — século xix*. Paz e Terra.

Bachiller y Morales, A. (1859). *Apuntes para la Historia de las Letras, y de la Instrucción Pública de la Isla de Cuba*. Imprenta de P. Massana, T I.

Barcia, M. del C. (2008). *Los ilustres apellidos: negros en la Habana Colonial*. Ediciones Boloña.

Bethencourt, F. (2018). *Racismos, das cruzadas ao século XX*. Editora Companhia das Letras.

Brathwaite, K. (2017). La criollización en las Antillas de lengua inglesa [1978]. En Felix Valdés (coord.), *Antología del pensamiento crítico caribeño contemporáneo* (pp. 253-276). CLACSO.

Buenavilla, R. y otros. (1995). *Historia de la Pedagogía en Cuba*. Pueblo y Educación.

CARBONELL, W. (2005). *Crítica a cómo surgió la cultura nacional*. Ediciones Bachiller, Biblioteca Nacional José Martí, [1961].

CEPERO BONILLA, R. (1971). *Azúcar y abolición*. Editorial de Ciencias Sociales, [1947].

CHÁVEZ, J. A. (1996). *Bosquejo histórico de las ideas educativas en Cuba*. Pueblo y Educación.

CHILDS, M. D. (2011). *La rebelión de Aponte de 1812 en Cuba y la lucha contra la esclavitud atlántica*. Editorial Oriente.

CHIARAMONTE, J. C. (1992). *Pensamiento de la Ilustración: economía y sociedad iberoamericanas en el siglo XVIII*. Biblioteca Ayacucho.

CHUST, M. e I. FRASQUET. (eds.). (2009). *Los colores de las independencias iberoamericanas: liberalismo, etnia y raza*. Gráficas Loureiro, S.L.

CURBELO, A. (2019). *La pupila negra*. Letras Cubanas.

DESCHAMPS, P. (1971). *El negro en la economía habanera del siglo XIX*. Editorial de Ciencias Sociales, [1963].

DUHARTE, R. (1988). El ascenso social del negro en la Cuba Colonial. *Boletín Americanista, 38*, 31-41.

DUPIERRIS, M. (1857). *Memorias sobre la topografía médica de La Habana y sus alrededores, y sobre el estudio físico y natural de los colonos asiáticos[...].* Imprenta La Habanera.

ESTÉVEZ, S. (2011). La instrucción pública: forjadora de conciencia política entre negros y mulatos libres en la ciudad de Santiago de Cuba 1526-1868. En S. Estévez; P. Castro, y O. Portuondo, *Por la identidad del negro cubano*. Ediciones Caserón.

FERNÁNDEZ, F. (1868). *Los negros catedráticos, absurdo cómico en un acto de costumbres cubanas en prosa y verso*. Imprenta del Comercio.

FLEITAS, C. R. (2014). *La Sociedad Económica de Amigos del País de Santiago de Cuba*. Ediciones Santiago.

FRANCO, J. L. (2004). *Historia de la Revolución de Haití*. Editorial de Ciencias Sociales.

—. (comp). (2010). *Las conspiraciones de 1810 y 1812*. Biblioteca Ayacucho.

García, O. (2013). Educación. En Luis Álvarez y otros, *La luz perenne: la cultura en Puerto Príncipe (1514-1898)* (pp. 413-438). Ácana / Editorial Oriente.

Gomariz, J. (2004). Francisco de Arango y Parreño: El discurso esclavista de la ilustración cubana. *Cuban Studies*, 35, 45-61.

—. (2014). Esclavitud, blanqueamiento y modernidad periférica en Cuba: Gaspar Betancourt Cisneros, El Lugareño. Revista *América Sin Nombre, 19*, 73-81.

Gomes, N. (2017). *O Movimento Negro educador: saberes construídos nas lutas por emancipação*. Vozes.

Grüner, E. (2010). *La oscuridad y las luces*. Edhasa.

Hierrezuelo, M. C. (2011). La mujer «de color» en la sociedad colonial santiaguera. Un comentario. En Daisy Rubiera e Inés M. Martiatu (orgs.), *Afrocubanas, historia, pensamiento y prácticas culturales*. Editorial de Ciencias Sociales.

James, C.R.L. (2003). *Los jacobinos negros: Toussaint Louverture y la Revolución de Haití*. Fondo de Cultura Económica.

Laó-Montes, A. (2020). *Contrapunteos diaspóricos. Cartografías políticas de Nuestra Afroamérica*. Universidad Externado de Colombia.

Leal, R. (1997). La interculturalidad afrocubana en las formas breves teatrales. *América: Cahiers du CRICCAL, 18* [tome 2, pp. 451-460]. doi: https://doi.org/10.3406/ameri.1997.1281

Martiatu, I. M. (comp.). (2008). *Bufo y nación. Interpelaciones desde el presente*. Letras Cubanas.

Martínez, F. (2018). De negros de Cuba a cubanos negros. En *Pensar en tiempo de Revolución: antología esencial* (pp. 417-426). CLACSO.

Méndez, R. (2017). *Plácido y el laberinto de la ilustración*. Letras Cubanas.

Moreno Fraginals, M. (1995). *Aportes culturales y deculturación*. Pablo de la Torriente Brau.

Morán, F. (2016). Domingo del Monte, ¿«El más real y útil de los cubanos de su tiempo»?. *Dirāsāt Hispānicas, 3*, 39-65.

MÚNERA, A. (2011). *El fracaso de la nación: región, clase y raza en el Caribe colombiano (1717-1821)*. Fondo Editorial Casa de las Américas.

NARANJO, C. y A. GARCÍA. (1998). Antropología, «raza» y población en Cuba en el último cuarto del siglo XIX. *Anuario de Estudios Americanos, 55* (1), 267-289.

ORTIZ, F. (1983). *Contrapunteo cubano del tabaco y del azúcar*. Editorial de Ciencias Sociales.

—. (2002). Los factores humanos de la cubanidad. *Perfiles de la Cultura Cubana*, mayo-diciembre, 1-15.

OSSENBACH, G. (2010). Política educativa española para la Isla de Cuba en el siglo XIX (1837-1868). *Historia de la Educación*, v. 2.

PERERA, A. y M. DE LOS A. MERIÑO. (2015). *Estrategias de libertad un acercamiento a las acciones legales de los esclavos en Cuba (1762-1872)*. Editorial de Ciencias Sociales.

PETTWAY, M. (2020). *Cuban literature in the Age of Black Insurrection: Manzano, Plácido and Afro-Latino Religion*. University Press of Mississippi.

PORTUONDO, O. (2014). *Entre esclavos y libres de Cuba colonial.* Editorial Oriente.

SOSA, E. y A. PENABAD. (2003). *Historia de la educación en Cuba, tomo 4 (La educación superior en el siglo XVIII y el conflicto entre las Luces y el Medioevo)*. Pueblo y Educación / Ediciones Boloña.

TODOROV, T. (1998). *La conquista de América, el problema del Otro*. Siglo XXI Editores.

—. (2005). *Nosotros y los otros: reflexión sobre la diversidad humana*. Siglo XXI Editores.

VAN DIJK, T. A. (comp.). (2016). *Racismo y discurso en América Latina*. Gedisa.

VINAT, R. (2016). Colores y dolores de la educación femenina en Cuba (siglo XIX). En Oilda Hevia y Daisy Rubiera (comps.), *Emergiendo del silencio: mujeres negras en la historia de Cuba*. Editorial de Ciencias Sociales.

El peso de la ley sobre «brujos y ñáñigos». Sucesos en la historia de Cuba

The full weight of the law on «sorcerers and ñañigos». Some of their expressions in the history of Cuba

MSc. Iván Dalai Vázquez Maya
Investigador agregado.
Archivo Nacional de la República de Cuba.
ivan@arnac.cu

RESUMEN. En este ensayo se analizaron el discurso y los procedimientos utilizados en procesos judiciales contra los practicantes y miembros de las religiones afrocubanas, y la sociedad secreta Abakuá. Con ese propósito, se consultaron los fondos documentales del Archivo Nacional, Audiencia de La Habana y Audiencia de Santiago de Cuba, así como fuentes bibliográficas sobre etnología criminal, instrucción policial y la prensa del período estudiado. El enjuiciamiento de «brujos y ñáñigos» estuvo influenciado por los prejuicios raciales y la criminalización del negro, heredados de la etapa colonial.

Palabras clave: prejuicios raciales, criminalización del negro, represión judicial, discurso racista.

ABSTRACT. In this essay was analyzed the discourse and procedures used in judicial processes against practitioners and members of Afro-Cuban religions and the secret society Abakuá. For this purpose were consulted the documentary collections of the National Archive, Audiencia de La Habana and Audiencia de Santiago de Cuba, as well as bibliographic sources on criminal ethnology, police instruction and the press of the studied period. The prosecution of «sorcerers and ñáñigos» was influenced by the racial prejudices and the criminalization of blacks, inherited from the colonial period.

Keywords: racial prejudice, criminalization of black people, judicial repression, racist speech.

Los documentos judiciales, entre finales del siglo XIX e inicios del XX, revelan el prejuicio racial con el cual las autoridades encausaban a algunos acusados. Este fenómeno en Cuba tiene sus antecedentes en la dominación colonial española. Hechos como el auge de la plantación azucarera, la consiguiente importación a gran escala de africanos esclavizados[1] y el triunfo de la revolución antiesclavista en Haití, fueron usados como justificación para incentivar el *miedo al negro*.

Los temores infundados y la marginación en la que vivió una parte la población «de color» facilitaron su criminalización. Con ese propósito, algunas instituciones científicas promovieron debates sobre el papel de los negros y mestizos en la sociedad decimonónica. En esos espacios se discutieron y asumieron las ideas del *positivismo criminológico* italiano, con las cuales se argumentó la «propensión» delictivo-criminal del negro (Rangel 2012, pp. 95-113).

Esta situación se manifestó en el ámbito jurídico. Antes de aplicarse el Código Penal en 1879, los Bandos de Buen Gobierno y Policía incluían diferenciaciones raciales en sus normas y procedimientos penales. Con la eliminación gradual de la esclavitud, en la década de 1880, se fueron eliminando las distinciones por el color de la piel en la redacción de los preceptos legales. Esto no evitó que se manifestara el racismo que caracterizó la sociedad colonial. En este proceso histórico de discriminación judicial, tanto la administración interventora norteamericana —a partir de 1899— como los primeros gobiernos cubanos del período de la República, fomentaron el estado de preterición de los sectores humildes, y particularmente, de las personas negras y mestizas (Hevia, 1998, pp. 95-106).

Uno de los rasgos que caracterizó la práctica jurídico-penal en las primeras décadas del siglo XX, fue la continuidad de la represión contra las expresiones asociativas y religiosas de origen africano. Los procesos judiciales por asociación ilícita, relacionados con hechos de «brujería» —religiones afrocubanas— y «ñañiguismo», fueron recurrentes respecto al discurso racial contra la población negra. Esta situación se manifestó, además, mediante la apertura de causas por delitos como el asesinato, la violación y la sustracción de menores.

Desde el punto de vista social, la brujería y el ñañiguismo fueron calificativos comunes, porque formaban parte de la mentalidad de la época, pero jurídicamente no estaban definidos como delitos. Las causas consultadas no evidencian el uso oficial de estas denominaciones. No obstante, al ser consideradas prácticas incivilizadas, las autoridades se valieron de otras tipologías delictivas para penalizarlas. Tras estas clasificaciones, los argumentos discriminatorios revela-

[1] En el libro de Juan Pérez de la Riva: *¿Cuántos africanos fueron traídos a Cuba?*, publicado por la Editorial de Ciencias Sociales, en 1977, el autor refiere que «Resulta difícil, pero no imposible, determinar con aceptable aproximación el número de africanos y de sus descendientes directos que, para explotarlos como bestias, introdujo la sacarocracia en Cuba. La cifra sobrepasa seguramente el millón de personas: 146 000 de 1512 a 1799; 655 000 de 1800 a 1873; más 251 185 haitianos, jamaicanos y otros, traídos desde 1913 a 1925. Así, durante el siglo XIX llegó el 60%, y en el primer cuarto de este siglo, el 25%» (p. 5).

ron su impronta racista, a través de las condenas a pena de muerte y privación de libertad a acusados —negros— por jueces y tribunales —blancos—. En la actualización del imaginario hacia los negros como delincuentes o criminales, por ser miembros o practicantes de determinadas agrupaciones o religiones, jugaron un rol importante algunas disposiciones legales administrativas, la actuación policial y la prensa sensacionalista. En su conjunto, todo ello influyó en los procesamientos judiciales (Helg, 2000, pp. 148-149).

Específicamente, los representantes del Congreso de la República, se pronunciaron a favor de prohibir las manifestaciones públicas de los cultos religiosos. Algunas de las regulaciones más explícitas fueron promovidas por la Alcaldía Municipal de La Habana (Cámara de Representantes 1913, p. 149). El 22 de diciembre de 1902, el Alcalde Municipal, Eligio Bonachea, prohibió el uso de tambores de origen africano, apelando a sus facultades en asuntos de orden público y policía. Con ese fin, designó la participación de la policía y otros agentes de la autoridad para hacer cumplir lo dispuesto. Cualquier violación sería penalizada con una multa de diez pesos oro americano. En acto de censura hacia la manifestación de las tradiciones culturales vinculadas a la población negra, el acuerdo cita:

> Queda absolutamente prohibido el uso de tambores, de orígen africano, en toda clase de reuniones, ya se celebren estas en la vía pública como en el interior de los edificios. Queda igualmente prohibido que transiten por las calles de esta ciudad las agrupaciones ó comparsas conocidas con el nombre de Tangos, Cabildos y Claves, y cualesquiera otras que conduzcan símbolos alegóricos y objetos que pugnen con la cultura de los habitantes de este país. (González y Amigó, 1902, p. 37)

Las restricciones se dirigieron contra la participación de los sectores populares de la población negra, en festividades tradicionales —Día de Reyes y Navidad— de la etapa colonial. Las autoridades manifestaron su interés por reglamentar y disciplinar la conducta los nuevos ciudadanos, con el objetivo de educarlos en los valores de la civilidad. El saneamiento social representó una tarea de primer orden.

De igual manera, se produjo un activo proceso de etiquetamiento racial, reforzando la tesis de que negros y mestizos eran sujetos propensos a delinquir de forma salvaje, cuando practicaban sus costumbres religiosas. Ellos fueron generalmente los principales sospechosos para los agentes del orden público. Las fuentes de información sugieren que la policía documentó exhaustivamente a la sociedad Abakuá y a los ritos religiosos afrocubanos, durante años. La insistente persecución policial revela la presencia de ciertas indicaciones para el control de estas manifestaciones. Los agentes contaban con una cartilla del servicio de policía, mediante la cual se instruían y regían para su actuación. Como parte de su contenido, se hallaba la definición de ñáñigo:

> Antigua agrupación secreta e ilícita, formada por individuos de distintas razas y malos antecedentes que fueron perseguidos y disueltos por los años de 1888 a 89, y que en distintos periodos, a partir de tal fecha a nuestros días, han tratado de reorganizarse, pero sin éxito, por la acción de la policía. En cuanto a la formación o reunión de estos, tendrá en cuenta la policía las disposiciones del Código Penal y Orden Militar 213, y Órdenes Generales del Cuerpo […]. (Varona, 1910, p. 121)

Los textos de formación para los policías incluyeron las reglamentaciones para el enfrentamiento a la delincuencia. En la práctica, durante los arrestos en reuniones y actos de «hechicería», se decomisaron objetos y documentos considerados como información valiosa para el mejor conocimiento de la actividad criminal. Los archivos de la policía sirvieron no solo a sus funcionarios, sino también a los académicos que empleaban los partes policiales en sus investigaciones. Fernando Ortiz fue en los primeros años del siglo XX, una suerte de colaborador que apoyó sus tesis en las pesquisas de las autoridades del orden. En 1906, Ortiz publicó *Los negros brujos* —su obra pionera—, desarrollada principalmente bajo la impronta de la antropología criminal de César Lombroso.

Según Ortiz (1917), con su libro pretendió estudiar el ámbito de la etnología criminal, destacando el protagonismo del *hampa afrocubana* en la delincuencia. Su tesis, esencialmente, destacó la necesidad de aumentar el conocimiento del supuesto atavismo religioso que lastraba el progreso de la población negra en Cuba. De esa forma, en la obra subyace el aparente determinismo a delinquir de los negros a través de sus prácticas religiosas (p. 36-40).

Algunos servidores del orden, como Rafael Roche y Monteagudo, se convirtieron en expertos en el conocimiento de estas «transgresiones». Roche y Monteagudo se desempeñó durante años como miembro de la Policía Secreta y participó en la solución de distintos casos. En 1908, publicó el libro *La policía y sus misterios*, para el que utilizó datos contenidos en los registros policiales —al igual que Ortiz en 1906—. El referido texto expuso de forma general las temáticas relacionadas con la actividad policial de su época, dedicando especial atención a las figuras delictivas, las instituciones y los funcionarios judiciales. Una parte importante de la obra la dedicó al carácter delictivo-criminal de los abakuá, de la brujería y otras causas relacionadas. Sobre los ñáñigos el autor expresó:

> Nuestro trabajo tiende a que siendo de dominio público sus prácticas, se proceda, excogitando los medios más adecuados, a la completa extinción del Ñañiguismo, que ha venido y viene infrigiendo gravísimo agravio a nuestra cultura […] Tiempo es ya de procurar la regeneración de las bajas capas sociales del país, destruyendo esos antros donde se engendra el crimen nacido de las supersticiones importadas y después aumentadas en un medio ambiente delictuoso y abyecto, que pugna con la actual civilización. (Roche, 1908, p. 13)

Respecto a la brujería refirió:

> [S]e ha conseguido descubrir muchos de sus misteriosos procedimientos, cuyo salvajismo ha puesto al desnudo, gracias a la persecución que se les hace, sin que en manera alguna pueda afirmarse que no ejercen una idolatría contraria a la moral y a la civilización actual, cometiéndose a la sombra de un rito que nada tiene de humano, caníbales crímenes, que han conmovido a esta sociedad, y cuya desaparición debe llevarse a cabo sin tregua ni consideraciones. (1908, p. 65)

La labor investigativa de los peritos y detectives, influenciada por la mentalidad conservadora y las teorías del racismo científico, sentaron bases y postulados para la justificación del control sistemático contra las personas negras. El estereotipo del negro brujo o abakúa, contribuyó con la necesidad de reprimirlos y condenarlos. Por ello, los intelectuales y las fuerzas policiales trabajaron en conjunto para legitimar la supuesta tesis de la criminalidad negra por motivos religiosos y asociativos.

Los casos que relacionaban la religión con el sacrificio de personas, la violencia sexual y el secuestro de menores, constituyeron una tipología idónea para los laboratorios del crimen. En 1904 acontecieron dos hechos de sangre, en el que resultaron muertas dos niñas blancas, y los inculpados fueron hombres negros. Por ese motivo, se abrieron las causas judiciales 445 del Juzgado de Instrucción del Oeste de La Habana y 139 del Juzgado de Instrucción de San Antonio. El primer hecho ocurrió en el barrio del Vedado, en La Habana. En la mañana del 16 de julio, fue encontrada muerta y tendida en el suelo de su casa, la niña Celia Ochoa, de aproximadamente 10 años de edad. Según la certificación pericial, la muerte fue ocasionada por la hemorragia resultante de dos heridas en la región carótida izquierda, en una de las cuales apareció enterrado un cuchillo. Las investigaciones sugirieron que el asesinato sobrevino al resistirse la menor a ser violada sexualmente.

Durante la vista judicial, el primer testimonio expresó que un hombre «moreno» y desconocido, que vestía pantalón negro, camisa o saco blanco algo manchado, y gorra negra, salió de la casa de la víctima. Otros testigos de las inmediaciones del barrio alegaron haber visto un hombre negro con igual vestimenta, pero diferían relativamente en la descripción física. A instancia del Ministerio Fiscal, se comunicó al jefe de la Policía Secreta para que los agentes bajo su mando realizaran la búsqueda y captura del sospechoso. La acción resultó en la detención de tres hombres, uno de los cuales, después de la presentación de algunas pruebas y del cotejo visual con los testigos, resultó incriminado. El joven negro Sebastián Fernández, alias «Tin-Tán», fue presentado como autor de los hechos, decretándose inmediatamente su prisión con exclusión de fianza, por los delitos de tentativa de violación y asesinato consumado. Sebastián trabajaba como vendedor de tierra, era analfabeto y tenía

antecedentes penales. Desde el principio de su causa negó su participación ante cada una de las acusaciones.[2]

Cuando el prisionero fue trasladado a la cárcel, se inquirió al Alcalde para que tomara medidas con el propósito de evitar su suicidio. Iniciado el juicio, y con gran concurrencia de público, el Fiscal solicitó la pena de muerte desde el principio. Aunque la defensa alegó que la investigación no se había completado, el 4 de diciembre Tin-Tán fue sentenciado, decisión ratificada por el Tribunal Supremo. Posteriormente, el acusado fue encontrado ahorcado en su celda, y los policías que participaron en su arresto fueron condecorados por el gobierno (Helg, 2000, p. 152).

Por esos días, la euforia del enfrentamiento al crimen fue constante. Los diarios y revistas detallaban cada una de las sesiones de las causas e incitaban al máximo castigo. Otro hecho similar exacerbó la respuesta policial y la campaña antinegra, cuando el 11 de noviembre del propio año, en Güira de Melena, desapareció de la finca de sus padres la niña Zoila Díaz, de 22 meses de nacida. El curso de los acontecimientos culminó con el enjuiciamiento de varios miembros del cabildo Congo Real de la localidad del Gabriel. El corresponsal del periódico *El Mundo*, Eduardo Varela Zequeira, desempeñó un papel vital en la divulgación de las noticias y en la solución del caso junto a los vecinos del poblado. Las investigaciones iniciales, sustentadas en escasas evidencias, condujeron a la detención y pronta liberación de Domingo Boucourt, de origen lucumí, y de los jornaleros Julián Amaro y Jorge Cárdenas. Esta decisión, junto al descubrimiento del cadáver de la menor, provocó el descontento de sectores de la población blanca, por lo que algunas personas realizaron gestiones para que el caso estuviera a cargo de un juez especial.[3]

Al reiniciarse las indagaciones, fueron arrestados nuevamente los tres sospechosos iniciales, incorporándoseles otros once miembros del cabildo antes mencionado, algunos de ellos africanos. Todos carecían de instrucción y antecedentes penales. La reconstrucción de los hechos, fruto de algunas confidencias y averiguaciones de Varela, indicó que la desaparición y muerte de Zoila fue resultado de la complicidad de los acusados para realizar curaciones y amuletos con la sangre, el corazón y otros órganos de la víctima. La defensa alegó falta de premeditación entre otras atenuantes, pero todos los argumentos fueron desestimados.

En abril de 1905 se dictó sentencia: muerte para Víctor Molina; trabajo forzado de por vida para Boucourt; penas de 6 a 14 años para Ruperto Ponce, Juana y Pablo Tabares, Dámaso Amaro y para Cárdenas. Cuatro de los procesados fueron absueltos. Sin embargo, las penas no se consideraron suficientes y se produjo una nueva apelación de la fiscalía. Una nueva sentencia condenó a Molina

[2] Ver 1ra pieza de la causa 445 de 1904 e Incidente de prisión a la causa no. 445 de 1904 por tentativa de violación y asesinato contra Sebastián Fernández (a) «Tin Tan», folios 2-13, en Audiencia de La Habana, Legajo 717, No. 1, Archivo Nacional de Cuba.

[3] Ver causa 139 de 1904, en Audiencia de La Habana, Legajo 627, No. 10, Archivo Nacional de Cuba.

y Boucourt a muerte, para los demás se dispuso que: Pablo Tabares realizara trabajos forzados de por vida, Juana a prisión perpetua, y de 6 a 14 años para Ponce, Amaro y Cárdenas. En enero de 1906 se ejecutó la pena de muerte de Molina y Boucourt en el garrote. Cuatro años más tarde fue juzgado el «moreno» Bernardo Hilario como responsable del secuestro de la niña Cándida Rosa Martínez, de 6 años de edad (Memoria de la Guardia Rural del 21 de enero de 1909 al 30 de junio de 1910, s.f., p. 123).

Más allá de la culpabilidad o inocencia de los encartados, estos casos propician algunas reflexiones. Los primeros hechos sirvieron como referentes para estimular las visiones prejuiciadas alrededor de las religiones afrocubanas, obviando el carácter popular e interracial de su ejercicio. También conectaron y reforzaron el esquema del color de la piel, con prácticas consideradas como bárbaras; así se actualizó el síndrome del *miedo al negro* desde la arista de la brujería en perjuicio de las personas blancas, destacando el tema de la niñez. La imagen del negro brujo y practicante de artes diabólicas contra niños blancos, complejizó la arista del racismo y condicionó el marco jurídico al dictar sentencias ejemplarizantes. Los testigos, con sus testimonios de haber visto a «sospechosos de la raza color», desempeñaron un papel importante en las declaraciones, donde predominó el criterio de culpabilidad —no de inocencia y justicia—, alrededor de los acusados. Si la evidencia no era suficiente, aun así, se podía lograr una sentencia.

La línea del color estuvo presente en toda la etapa inicial republicana. Las víctimas casi siempre fueron blancos y los brujos frecuentemente fueron negros. Los casos de niños estuvieron mediados por la propaganda y la opinión pública, condicionando la acción judicial. La prensa brindó cobertura a muchos hechos de esa naturaleza, emitiendo criterios exagerados y en ocasiones falsos, que destacaron el carácter dañoso y criminoso de esas manifestaciones.[4] Por otra parte, el perfil del brujo —analfabeto, pobre y negro— reforzó el estereotipo del sujeto criminal en sus disímiles tipificaciones. La criminalización durante años se reforzó al vincularse la religión con la criminalidad, por motivos raciales.

La prensa desempeñó un papel decisivo dentro de la divulgación y condicionamiento de la opinión en torno a la violación de la fe cristiana. En esta etapa los diarios sugestionaron la actuación contra el fanatismo religioso, en una nación en pleno proceso de reconstrucción y enfocada en la formación de ciudadanos civilizados.

Entre septiembre de 1902 y el propio mes de 1905, los periódicos dieron seguimiento a aproximadamente sesenta hechos de brujería, violación, curandería, profanación de cadáveres, ñañiguismo y robos, donde resultaron involucrados hombres y mujeres negras. Las denuncias provinieron de la población y

[4] Respecto al seguimiento que dio la prensa a casos por ñañiguismo y brujería, y la participación de negros en hechos transgresores de la Ley, ver *La Lucha*, 22 y 24 de mayo y 7 de julio de 1902; *La Discusión*, 5 de julio y 25 de septiembre de 1902, 23 de octubre y 9 de noviembre de 1909 y 16 de febrero de 1911; *El Mundo*, noviembre- diciembre de 1904, 9 de junio de 1905 y enero-marzo de 1906.

los agentes de policía, a lo largo de todo el país.[5] Paradójicamente, en la norma judicial, tanto la brujería como el ñañiguismo, como se mencionó anteriormente, no estaban proscritos por la ley.

Los juzgados de instrucción, como el de Santiago de Cuba en 1908, recibieron quejas contra la práctica de curaciones en el poblado de Songo. En uno de los casos se realizó la denuncia por José Marcelino Reyes contra Calixto Rueda y otras dos personas, quienes se reunían todas las noches en casa de Rueda para brindar remedios a los concurrentes a través de «cocimientos de hojas y otros procedimientos». En la declaración, el denunciante manifestó que en una habitación de aquel lugar vio «[…] un cráneo humano, varios huesos y otros objetos que usan los que curan por la brujería y un lio de ropa que dice para tumbar de una vez […]».[6] El expediente de la causa abierta no ofrece suficiente información sobre el desarrollo de la investigación correspondiente, ni la sentencia dictada. A pesar de ello, brinda indicios en relación con que muchas personas acudían a las consultas para aliviar sus males, a expensas de que se cobraran los servicios ofrecidos. El propio Reyes expresó haber pagado cinco y tres pesos, respectivamente, en las dos ocasiones en que asistió.

La denuncia de estos hechos pudo estar motivada, entre otras, por dos causas probables: la animadversión hacia la práctica de los procedimientos mencionados, y/o la inconformidad por la cuantía exigida a cambio del remedio. Posiblemente Reyes, al no quedar satisfecho ante la solución de sus malestares luego del pago, acudió a la justicia para denunciar a los presuntos brujos. Lo significativo fue que las autoridades judiciales viabilizaran causas de este tipo, asumiendo el curanderismo como un proceder dañoso, o como un delito doloso.

En otros casos, algunas de las personas procesadas por brujería fueron víctimas de denuncias anónimas, que pusieron sobre aviso a los agentes de la policía. En ocasiones, después de iniciadas las diligencias judiciales, fueron absueltas y se les devolvieron los objetos confiscados que guardaban relación con los cultos. En 1906, en el Juzgado de Instrucción de Guanabacoa, la «morena» Julia Torres fue acusada de usurpación de funciones y violación, por «[…] la profesión de curandera y hechicera por medio de la brujería […] y que para ello buscaba una niña blanca para desflorarla y coger su sangre para los trabajos […]».[7] Su domicilio, sito en la calle Santa Ana No. 18, fue registrado por la policía, incautándosele vasijas con sustancias en su interior y otros objetos ceremoniales. Al testificar, alegó que era descendiente de padres lucumíes y seguía las tradiciones

[5] Según Fernando Ortiz, en su libro *Hampa afro-cubana. Los negros brujos (Apuntes para un estudio de etnología criminal)*, de la Editorial América, en 1917, en varias localidades cubanas se denunciaron casos por hechos relacionados con la brujería o el ñañiguismo, entre ellas: Remedios, Guanajay, Jovellanos, Artemisa, Yaguajay, Abreus, Los Palos, El Gabriel, Sagua, Cabezas, Jibacoa, San Antonio de Río Blanco, Madruga, Güira de Melena, Consolación del Sur, Matanzas, Macagua, Hato Nuevo, Batabanó, San Felipe, Rodas, San Cristóbal, Colón, Agramonte, Trinidad, Rancho Veloz, Santiago de Cuba, Jiguaní, Managua, Cienfuegos y Caimito- Guanajay- (pp. 297-349).

[6] Ver causa 639 de 1908, folios 1-3, en Audiencia de Santiago de Cuba (siglo xx), Legajo 17, No. 24, Archivo Nacional de Cuba.

[7] Ver causa 21 de 1906, en Audiencia de La Habana, Legajo 459, No. 5, Archivo Nacional de Cuba.

para celebrar sus santos, lo que no se relacionaba con la brujería, ni la curandería. Finalmente fue absuelta.

Existen, también, evidencias de algunas demandas presentadas por violación de la libertad de reunión o de fe. Cuando los involucrados eran personas blancas, regularmente el proceso judicial se comportaba de forma imparcial, revelando el papel de la variable racial. En julio de 1906, se abrió la causa no. 54, por delito contra el libre ejercicio de cultos en Baracoa.[8] En comunicación dirigida al Presidente de la Audiencia de Oriente, el cura párroco de la ciudad, Señor Manuel Fernández Valenzuela, denunció que los blancos Eduardo Gaya, Gabriel Rubio y Juan Ruiz Caro, escarnecieron públicamente la religión católica en su dogma de la Purísima Concepción. Los acusados tomaron la imagen de la Purísima y haciendo befa y escarnio de dicha imagen, la llamaron «bruja y vividora». Minutos más tarde, salieron en comparsa por las calles con un crucifijo, imitando burlescamente las procesiones, los entierros, ademanes y lenguajes de los curas.

El encausado Gabriel Rubio fue condenado en 1885 en el juicio no. 23 por atentado y en el no. 25 por estafa. El Fiscal impuso para Eduardo Galla y Juan Ruiz Caro pena de 2 000 pesetas de multa y Rubio, multa de 2 500 pesetas y pago de las costas por terceras partes. La defensa de Eduardo Galla no estuvo de acuerdo con la condena porque su defendido se encontraba enfermo y recogido en su casa el día del hecho, no pudiendo participar en este.

El proceso no culminó con ese veredicto, ya que el abogado defensor de Galla entabló recurso de casación por infracción de ley contra la sentencia dictada, y expresó que la misma infringió el artículo 235 del Código Penal, por indebida aplicación. Argumentó que el artículo fue puesto en vigor por el Real Decreto de 23 de mayo de 1879, siendo Cuba colonia de España y rigiendo la Constitución española de 1876, donde en el artículo 11 acepta la religión católica, apostólica y romana como del Estado, y obliga a la nación a mantener ese culto. Resaltó que Cuba soberana se regía por la Constitución de 1901 y el artículo 26 prescribía la libre profesión de todas las religiones, así como todos los cultos, sin más limitación que el respeto a la moral cristiana y al orden público. Por ese motivo, la Iglesia estaba separada del Estado y no la podía subvencionar. El tribunal admitió el recurso de casación por infracción de ley, expresando que el caso era un gran pecado para la religión, pero no constituía delito. De todas formas, los tres acusados ingresaron en la Cárcel de Baracoa a fin de extinguir las penas impuestas al no pagar las multas.

El caso revela las diversas interpretaciones del código penal y sus adecuaciones al contexto republicano. Las partes —fiscalía y defensa— basaron sus argumentos en la fe cristiana y enfocaron el litigio desde una perspectiva jurídico-constitucional, característica del derecho en esos años. El caso no fue comentado en los diarios y no existieron los juicios de criminalización que caracterizaron los procesos judiciales contra los ritos afrocubanos.

[8] Audiencia de Santiago de Cuba (siglo xx), Legajo 20, No. 21, Archivo Nacional de Cuba.

La parcialización alrededor de la libertad de culto se repitió sistemáticamente. Los representantes de la ley, a partir de su red de informantes y delatores, contaron con la potestad para evaluar, dentro de sus parámetros judiciales, cuándo se violaba la norma ciudadana y la civilidad. Por ello, muchas detenciones se realizaron con argumentos subjetivos que originaron evaluaciones del Código Penal dentro de los juzgados. Una vez realizadas las detenciones, comenzaban los juicios, donde las declaraciones efectuadas mostraban la diversidad de las creencias populares. En abril de 1910, so pretexto de cometerse el delito de asociación ilícita en La Habana, fueron presentados ante las autoridades policiales 24 personas, por dedicarse a realizar «prácticas supersticiosas». Todos fueron sorprendidos por agentes de la policía en el cuarto interior de una casa, cuando efectuaban, con «escándalo», una ceremonia religiosa tildada de brujería. En la operación se ocuparon varios objetos y dinero, como pruebas para sostener la causa que se abrió contra los detenidos.[9]

El proceso comenzó con la denuncia de Arturo Cidrón contra Lucio Veitía. El primero, declaró haber recibido amenazas de Veitía cuatro meses antes, en una fiesta del cabildo de Santa Bárbara. Afirmó que le había arrojado unos polvos, causantes de yagas purulentas que tardaron en sanarse. Un testimonio confidencial aportó la existencia de rivalidades personales entre ambos individuos, a causa de una ahijada que se disputaban, siendo este uno de los motivos de la gestión incriminatoria. No obstante, detrás el conflicto de índole personal, el hecho involucró a los funcionarios de las instancias judiciales y de la policía. Esto provocó ciertas interpretaciones del caso que determinaron el acto represivo contra las personas y contra el culto religioso de origen africano.[10]

Los prejuicios raciales también fueron compartidos por los oficiales participantes en las investigaciones, denotando su visión conservadora y prejuiciada. En el caso antes mencionado, el 22 de abril del propio año, el capitán Félix Pereira dirigió un informe al juez, donde expresó el resultado de su pesquisa y su juicio en torno al caso, manifestándole:

> [H]e logrado recoger la versión de que en ese antro de incomprensibles aberraciones y [en] el que se confunden la suciedad y la más rara esplendidez, se predican y proclaman doctrinas absolutamente contrarias a la decencia, a la moral contemporánea y a la paz de los hogares. En él, como en todos los de su clase, se dan normas de conducta y se proporcionan instrucciones tendentes a facilitar el adulterio, la mancebía, el aborto [...] Mi opinión personal es la de que estas agrupaciones inmorales y funestas constituyen un baldón de la moderna civilización y un peligro incesante para la tranquilidad privada y pública.[11]

[9] Ver causa 261 de 1910, folios 1 y 2, Audiencia de La Habana, Legajo 205, No. 10, Archivo Nacional de Cuba.
[10] Audiencia de La Habana, Legajo 205, No. 10, 1ra pieza, folios 101 y 102, Archivo Nacional de Cuba.
[11] Legajo 205, No. 10, 1ra pieza, folios 55 y 56.

En resumen, algunos policías al definir quién o qué era perjudicial para el orden público, influyeron en la criminalización de individuos y prácticas sociales. Esta definición penalizante se complementó mediante las conclusiones provisionales presentadas por la fiscalía. El Fiscal estableció que en el domicilio de Lucio Veitía, se constituyó «[…] una asociación destinada á la práctica de ritos de origen africano, en los cuales se procura el daño físico y moral de los enemigos y la curación material de los afiliados amigos […]». El funcionario agregó que el día de la denuncia se realizó una reunión en dicha casa para iniciaciones «[…] en la llamada Santería africana […]», sin darse conocimiento a ninguna autoridad. Por lo tanto, determinó que los hechos en el caso de Lucio Veitía eran constitutivos de los delitos de amenazas no condicionales, de lesiones y de asociación ilícita. Con este fin propuso 180 días de encarcelamiento por la primera infracción; 1 año, 8 meses y 21 días de prisión correccional con otros recargos, por la segunda; y 1 año, 8 meses y 21 días de prisión, con las accesorias del artículo 60 y multa de 1 500 pesetas, por la tercera. A los demás implicados se les propuso penas de entre 2 y 4 meses de arresto y multas, por asistir a la ceremonia.[12]

Del total de los acusados, únicamente Veitía y Gregorio tenían antecedentes penales, el primero con reyertas, juego de ñáñigos y escándalo; y el segundo con estafa, robo, lesiones y juego prohibido. Veitía era analfabeto y en el momento del arresto trabajaba como tabaquero, Gregorio era empleado. La ceremonia contó con una concurrencia mayoritariamente femenina, mujeres que declararon desempeñarse como lavanderas, costureras, amas de casa y modistas. Aunque casi la totalidad de los presentes eran negros o mestizos, tres de ellos eran blancos, lo cual sugiere que, para la primera década del siglo xx, algunas de estas actividades religiosas eran espacios de reunión social, sin distinciones por el color de la piel. Todos los declarantes expresaron no poseer bienes que pudieran ser embargados.[13]

El proceso anterior desmiente, en cierto modo, la peligrosidad que le adjudicaron las autoridades a esas prácticas. La reunión resultaba uno de los ritos o celebraciones típicas de las religiones afrocubanas, desarrollados pacíficamente en el hogar de uno de los participantes y comprendidos dentro de los marcos del derecho constitucional de la libre profesión de todas las religiones.[14] La dificultad consistió en la descalificación de toda manifestación pública o privada, de cultos que transgredieran «la moral cristiana y el orden público». Esta situación se corrobora con las muestras de inconformidad que en 1911 interpuso el Gobernador Provincial de Oriente a la constitución legal de una asociación espiritista, en cuya defensa se esgrimieron los derechos de la Ley Fundamental. El funcionario afirmó que esas agrupaciones ni eran contrarias a la moral, ni tenían por objeto cometer delito, sin embargo, se les declaraba ilegales (Informes emitidos desde 1910 a 1911 por el doctor Manuel Secades y Japón, 1913, pp. 172-174).

[12] Legajo 205, No. 10, 1ra pieza, folios 7-9. Ver, además, la 2da pieza.

[13] Legajo 205, No. 10, 1ra pieza, folios 80 y 81.

[14] Legajo 205, No. 10, 1ra pieza, folio 21.

El estigma hacia la «raza negra» y la brujería, reforzado tras los sucesos de 1904, por secuestro y asesinato de menores, presuntamente con propósitos religiosos, perduró en los primeros años de la República, muestra de la impronta negativa que dejaron en el imaginario popular. El temor a hombres y mujeres negras impulsó a algunas familias de zonas rurales a realizar denuncias, por considerar que sus hijos peligraban ante la proximidad de esas personas. A pesar de que no existieran pruebas suficientes, los juzgados aceptaron la radicación de procesos judiciales argumentados sobre la base de temores infundados. Casi todos los procesos de esta tipología, que involucraban a personas negras, acabaron en condenas.

No obstante, en situaciones excepcionales de injusticia y evidentes prejuicios, no quedaba otra opción que cumplir la ley y hacer justicia. Así se manifestó en el poblado del Gabriel cinco años después de la muerte de la niña Zoila, cuando un hecho revivió el miedo a los negros y propició el inicio de un proceso judicial por el delito de sustracción de una menor, en grado de tentativa. La denuncia afirmó que, en la mañana del 24 de diciembre de 1909, Desiderio Padrón se presentó en la finca Falcón, preguntando por una persona. Al ser orientado por el arrendatario de esa propiedad, Padrón se dirigió por el camino indicado, pasando por las inmediaciones de un bohío, en el que residía una familia con dos hijas pequeñas. Alegó que Padrón se acercó sigilosamente al colgadizo de la casa, y estando sola la menor Esperanza Oliva, de 5 años de edad, la tomó por un brazo e intentó cargarla. El hecho se vio «frustrado» por los gritos de Esperanza, de su hermana y de la madre, que acudió en su ayuda. Entonces, Padrón se alejó con ligereza del lugar.[15]

Casto Pino, arrendatario de la finca, fue el que presentó la denuncia. Su interpretación de los hechos denota la existencia de prejuicios raciales explícitos: «[…] los brujos del Gabriel trataban de llevarse una niña […] de la raza blanca, para cometer con ella actos de brujería […]»; lo ocurrido en este caso se asemeja al asesinato de Zoila. El denunciante afirmó que, dada la pobreza de la familia afectada, difícilmente alguien le pediría remuneración a cambio de una de sus hijas. Testificó que, al escuchar los gritos, acudió al bohío y enterado de lo ocurrido, se precipitó a buscar a Padrón, a quién encontró e inquirió. El acusado negó haber pretendido un secuestro, expresando a su criterio los verdaderos móviles de la situación creada: «[…] lo que sucedía era que hay algunas personas que cuando ven á los negros se figuran que son fieras y se asustan […]».[16]

Pino no estaba junto a la niña en los momentos en que presuntamente se realizaba el secuestro, no obstante, hizo suyas las descripciones del suceso. Otro aspecto que enrareció la denuncia fue su manifiesta predisposición, ya que el fenotipo y el comportamiento de Padrón le resultaron sospechosos. Los miembros de la Guardia Rural, que sirvieron como testigos de la causa, co-

[15] Audiencia de La Habana, Legajo 471, No. 3, folios 12 y13, Archivo Nacional de Cuba.

[16] Legajo 471, No. 3, folios 3 y 4.

rroboraron los comentarios que circulaban sobre actos de brujería, y algunos asumieron como propios esos criterios. Ante los testimonios presentados, el Fiscal de la causa determinó que los hechos eran constitutivos de delito y que Padrón era responsable del mismo, en concepto de autor. En consecuencia, propuso pena de 2 años, 4 meses y 1 día de prisión correccional, adicionándosele las accesorias del artículo 57 y el pago de las costas con abonado de toda la prisión preventiva sufrida.

La defensa del procesado negó los hechos que se le imputaban, pretendiendo su absolución. Una vez citados los testigos, realizado el juicio oral y la vista pública, en atención al resultado de las pruebas practicadas, la fiscalía retiró la acusación y pidió la absolución de Desiderio; sentencia ratificada por el tribunal, al no comprobarse la participación delictuosa de este en el hecho.[17]

Además de los cultos religiosos, la sociedad secreta Abakuá fue perseguida y reprimida bajo el delito de asociación ilícita. Esta fue una de las vías a través de la que se manifestó con mayor rigor el enjuiciamiento penal contra negros y mestizos, por considerarse sumamente peligrosa, violenta y promotora de crímenes comprendidos en la ley. Como resultado de estos argumentos, a los acusados por ñañiguismo se les impusieron penas mayores que las impuestas a los procesados por brujería.

La represión contra los abakuá generalmente se inició con la intervención de la policía en casas particulares, donde se suponía tuvieran sede y realizaran sus actividades los juegos de esa agrupación. Seguidamente se procedía a la detención de todos los presentes en el domicilio, exceptuando a mujeres y niños, y se iniciaba una causa judicial por asociación ilícita. En la Audiencia de La Habana se radicaron procesos como los del 22 de mayo de 1902, con el no. 285 en el que fueron procesadas 59 personas, y otros como el del 24 de mayo del propio año, con el no. 298, que solamente comprometió a dos personas.[18] Uno y otro, muy próximos en el tiempo, denotan el interés de las autoridades del orden por el control de la proliferación de esa hermandad. Los procesos tuvieron algunas características que revelan un *modus operandi* común.

Desde el período colonial el estigma de la peligrosidad de los abakuá fue utilizado para encausarlos. Después de fundada la República, se arguyó que, al brindar protección a sus adeptos, se promovían enfrentamientos entre los juegos, haciéndose énfasis en que «[…] para demostrar el valor que se requiere en los que á la sociedad pertenecían, matar á alguna persona, después de haberlo jurado, con ceremonias y prácticas de pueblos salvajes […]».[19] En estos criterios se centró la inculpación criminalizante de los fiscales a la agrupación, también se procedió a la ocupación de objetos utilizados durante las ceremonias, para

[17] Legajo 471, No. 3, folios 21, 36 y 37.

[18] Causa 285 de 1902, en Audiencia de La Habana, Legajo 214, No. 5 y causa 298 de 1902, en Audiencia de La Habana, Legajo 223, No. 4, Archivo Nacional de Cuba.

[19] Ver conclusiones provisionales del Fiscal, causa 285 de 1902, folios 7-12, en Audiencia de La Habana, Legajo 214, No. 5 y causa 298 de 1902, folios 10 y 11, en Audiencia de La Habana, Legajo 223, No. 4, Archivo Nacional de Cuba.

presentarlos como pruebas en los juicios, justificándose su penalización con estos dos elementos.[20] Se reconocía que la asociación no era ilícita, sin embargo, se perseguía, lo cual era jurídicamente contradictorio y tenía basamento en la pervivencia de prejuicios raciales.[21]

Las penas impuestas se vincularon al delito de asociación ilícita, en concepto de autores por participación directa, oscilando entre 2 años, 11 meses y 10 días de prisión correccional con multas de 1 000 a 3 250 pesetas. Las condenas ascendían hasta 4 años y 2 meses de prisión, más multas de hasta 3 250 pesetas, si se encontraban agravantes como antecedentes penales, o la insolvencia de los procesados ante los pagos subsidiarios.[22]

De especial interés en el acto de defensa a los implicados, resulta la declaración de «indebida aplicación de la sentencia», pues los jueces y fiscales reconocían que la asociación era legal. Sin embargo, otorgaban un carácter criminal e inmoral sin el debido conocimiento de su reglamento. La información sugiere que generalmente las condenas se alcanzaron desde una lógica de cierta subjetividad y condicionamiento social y racial. Esta situación conducía a la réplica de los abogados de la defensa con la presentación de recursos de casación por infracción de la ley, aunque habitualmente estos no prosperaban a favor del inculpado. Tampoco fue estimada la petición de indultos por buena conducta durante el cumplimiento de las condenas, limitándose así la posibilidad de evasión de las consecuencias de la represión en toda su magnitud.[23]

La primera República en Cuba, presentó en el ámbito de la práctica jurídico-penal, un escenario contradictorio donde confluyeron los derechos ciudadanos enarbolados por la Constitución, la vigencia del Código Penal español y el racismo heredado de la etapa colonial. A expensas de reconocerse el precepto de la igualdad, las diferenciaciones continuaron teniendo significación. En este contexto la población negra ejerció su derecho de participar en la vida social a través de la libre profesión de sus creencias religiosas, la emisión del pensamiento y el ejercicio de asociación o reunión. Ello lo pudo realizar mientras no «transgrediera» el orden establecido, que estuvo matizado por el carácter de inferioridad y peligrosidad que a ellos se les confirió. Las causas judiciales por asociación ilícita relacionadas con la práctica de la «brujería» y por «ñañiguismo», fueron de las más recurrentes respecto al discurso y la visión racista hacia los negros y la cultura de origen africano.

A más de una centuria de ocurridos estos acontecimientos, las religiones afrocubanas y la sociedad Abakuá se mantienen activas, y son genuinos componentes de la cultura nacional. Cuba en el siglo XXI presenta un nuevo contexto

[20] Entre los objetos que se incautaron como pruebas en los juicios contra los abakuá, se encontraban: plumas de gallos ensangrentadas, tambores, palos de distintos tipos, trajes típicos de esa agrupación, plumeros, velas, gorras, cuchillos, crucifijos, entre otros.

[21] Audiencia de La Habana, Legajo 223, No. 4, folio 45, Archivo Nacional de Cuba.

[22] Legajo 223, No. 4, folio 60.

[23] Legajo 223, No. 4, folio 52. Sobre recurso de casación por infracción de Ley y solicitud de indulto, ver folios 51, 54-58 y 81, 94, 110,111, 121, 123 y 124, respectivamente.

para el desarrollo de esas expresiones, que han estado marcadas históricamente por el racismo y la discriminación racial. El análisis actual del tema adquiere nuevos matices, pues estas son prácticas que se han generalizado y aumentado su visibilidad social, gozan de amparo constitucional, de reconocimiento gubernamental, y algunas de ellas han experimentado procesos de instrumentalización, folclorización e institucionalización. Esa realidad no modifica la existencia y reproducción de antiguos estereotipos y prejuicios, mientras surgen nuevas visiones y actitudes de aceptación y/o rechazo, que enriquecen y complejizan las prácticas y los debates al respecto.

Referencias bibliográficas

Cámara de Representantes. (1913). *Memoria de la Cámara de Representantes. Quinto Período Congresional. 1911-1913*. Imprenta y Papelería de Rambla, Bouza y Compañía.

Cuestiones espiritistas. En *Informes emitidos desde 1910 a 1911 por el Dr. Manuel Secades y Japón* (1913) (pp. 172-174). La Habana.

González, J. y E. Amigó. (1902). Tambores de origen africano. En *Boletín Legislativo*, Tomo Segundo (p. 37). Imprenta de Rambla y Bouza.

Helg, A. (2000). *Lo que nos corresponde. La lucha de los negros y mulatos por la igualdad en Cuba 1886-1912*. Ediciones Imagen Contemporánea.

Hevia, O. (1998). 1898-1902: la frustración de los negros cubanos después de la independencia. *Universidad de La Habana, 249*, 95-106.

Memoria de la Guardia Rural del 21 de enero de 1909 al 30 de junio de 1910 (sin fecha). Biblioteca del Archivo Nacional de la República de Cuba.

Rangel Rivero, A. (2012): Real Academia de Ciencias Médicas, Físicas y Naturales de La Habana y Sociedad Antropológica de la Isla de Cuba. En *Antropología en Cuba. Orígenes y desarrollo* (pp. 95-113). Fundación Fernando Ortiz.

Roche y Monteagudo, R. (1908). *La policía y sus misterios*. Imprenta La Prueba.

VARONA, M. A. (1910). *Cartilla-Manual del Servicio de Policía*. Imprenta y Papelería de Rambla y Bouza.

Fuentes documentales del Archivo Nacional de Cuba

Fondo Audiencia de La Habana

Legajo 205, No. 10 Legajo 214, No. 5 Legajo 223, No. 4 Legajo 459, No. 5 Legajo 471, No. 3 Legajo 627, No. 10 Legajo 717, No. 1

Fondo Audiencia de Santiago de Cuba

Legajo 17, No. 24 Legajo 20, No. 21

Conflictividad femenina como reflejo del carácter estructural presente en las relaciones humanas

Feminine Conflicts as Reflection of the Structural Nature of Human Relationships

MSc. Analoy Lafargue Cau
Colaboradora de la Cátedra de Estudios del Caribe
nanylafaca@gmail.comnac.cu

RESUMEN. El trabajo aborda la conflictividad femenina de la obra de teatro *La faute à la vie* de Maryse Condé, desde una perspectiva interseccional. El análisis tiene como premisa el diálogo intercultural entre la estética condeana y el feminismo decolonial, con el propósito de valorar cómo las relaciones interpersonales, típicas de la vida cotidiana dentro del universo caribeño, están atravesadas por la colonialidad como expresión del carácter estructural de la sociedad contemporánea.

Palabras clave: interseccionalidad, estética condeana, diálogo intercultural, feminismo decolonial.

ABSTRACT. This work presents women´s conflicts on the Maryse Condé theather play *La faute à la vie* from an intersectional approach. This analysis takes the intercultural dialogue between «condean aesthetic» and decolonial feminism as premise. Its purpose is to assess how the typical interpersonal relations of everyday life in the Caribbean cultural context are permeated by the phenomenon of coloniality, as expression of estructural character of contemporary society.

Keyworks: intersectionality, condean aesthetic, intercultural dialogue, decolonial feminism

La dignidad humana en clave de género es un tema prolífero en la teoría contemporánea de los «feminismos», el cual ha avanzado gradualmente en las investigaciones académicas, así como en su tratamiento y posicionamiento en las diferentes expresiones de las artes verbales, visuales y escénicas. A pesar de la sagacidad y tenacidad con que se han abordado las problemáticas de la mujer, aún queda camino por recorrer, en tanto no se plantee desde una perspectiva abierta, en desarrollo permanente, y en un espacio-temporal determinado; a partir de la diversidad epistémica de la condición femenina, teniendo en cuenta la socialización entre las mujeres y la relación con las masculinidades.

En la medida en que la actividad femenina se ha ido expresando por cauces cívicos, jurídicos, políticos, sociales, en pro del bienestar y el mejoramiento colectivo a través de la historia, ha tejido una eticidad de transgresión de códigos morales obsoletos.[1] Espíritu transgresor imprescindible aun en la práctica de la vida cotidiana, con el propósito de derribar las barreras impuestas por los micromachismos y los microrracismos, reproducidos de manera casi imperceptible por la colonialidad en todos sus niveles de expresión.

Dígase la colonialidad del poder (Quijano, 2000) entendida como las relaciones sociales de dominación sustentado en la idea de raza; la colonialidad del saber (Lander, 2000) que asume como modelo válido de producción del conocimiento la racionalidad científica de occidente, enfocado desde el positivismo, lo universal, la neutralidad de la ciencia y la objetividad del reflejo de la realidad; la colonialidad del ser (Maldonado-Torres, 2007) que niega la humanidad de las espiritualidades no reconocidas por la fe religiosa del cristianismo, consideradas como obstáculos al proceso evangelizador en los territorios conquistados; y, la colonialidad del género (Lugones, 2008) que dio cuenta de cómo la construcción social del género y la heterosexualidad estaban expresando relaciones de dominación y explotación.

De ahí la necesidad de un imaginario simbólico como referente epistémico de otras prácticas de conocimientos, que muestre la pertinencia de desmontar el racismo/sexismo epistémico (Grosfoguel, 2013) que prevalece en la concepción hegemónica del conocimiento, expresada de múltiples maneras en la ideología del colonialismo, como evidencia de la superioridad de la cultura dominante.

Entender la colonialidad en sus múltiples manifestaciones permite visualizar la ausencia de otras epistemologías que han de ser refrendadas en el cuadro científico del sistema-mundo moderno-colonial. Ello implica una nueva comprensión de las relaciones globales y locales, en el contexto político, económico, social de la modernidad occidental eurocéntrica, el capitalismo mundial y el colonialismo entendido por Dussel como una trilogía inseparable (1999 en Curiel, 2014, p. 49). En tanto que despliegan una poética de reto a estructuras y territorios estáticos. Que desde la complejidad contemporánea no permiten la comprensión actualizada de las interacciones humanas, a la vez que reproduce el *inconsciente colonial* (Rolnik, 2015). Propio del capitalismo del deseo que,

[1] Sobre todo entendido desde las posiciones generacionales.

como refiere S. Rolnik, son conducidas por las acciones humanas, a través de nuestro cuerpo vibrátil.

Su propuesta está centrada en el tratamiento del individuo y sus subjetividades. Donde reside la posibilidad efectiva de desplazarnos de la humillación colonial y curarnos de sus efectos tóxicos en las sociedades occidentalizadas y occidentales (Rolnik, 2015, p. 7). Dialogar con ella permite constatar cómo el inconsciente colonial, entendido como la producción y reproducción de la subjetividad y del deseo impuesta a través de la colonización (Rolnik, 2015, p. 7), se mantiene activo en el sistema-mundo, como refiere Gorsfoguel-europeo moderno-colonial / imperialista / occidentalocéntrico / capitalista / patriarcal / cristianocéntrico (2007, 2011) y heterosexual (Curiel, 2014), de manera invisible en los modos y maneras de actuación de la vida cotidiana.

Al ser este tipo de subjetividades conducido por la brújula moral, la estética de Maryse Condé dirige la reflexión a repensar el *ethos* desde la epistemología ausente. Es decir, en palabras de Rolnik, desde las situaciones vividas que entran en fricción con el repertorio cultural que nos estructura. Según los códigos de las cartografías vigentes en los cuales se delimitan lugares, distribución y jerarquías de poder, representaciones y sentidos. Una epistemología ausente, centrada en la subjetividad como creadora/portadora de los nuevos modos de ver y de sentir.[2]

Reflexión situada en un espacio singular como lo es el Caribe, donde un patrimonio común conduce el proceso de la identidad caribeña, marcado por la colonización, la trata y la esclavitud. Entenderlo más allá de las tensiones políticas, las divergencias lingüísticas y los espacios de enunciación permite comprender cómo los/las artistas e intelectuales se conectan con ello, como se refleja/expresa desde la diáspora y en relación con el mundo. Un patrimonio estético-cultural/político, que ha sido caracterizado por la negritud-antillanidad-creolidad, lo real maravilloso, el pensamiento archipélico,[3] el polirritmo, la musicalidad, etcétera, que aportan con su esfuerzo descolonizador una visión rizomática[4] del universo caribeño, demandante de los recursos dialógicos[5] y hologramáticos,[6] propios de la complejidad en la que estamos inmersos en la contemporaneidad.

En tal sentido, se considera que los escritores antillanos, son un antecedente significativo de la línea epistémica de los proyectos decoloniales, a partir de la

[2] Lógica en la que Benítez Rojo (1989) considera que ha de estudiarse y entenderse el Caribe. A través de los sentidos, de los sentimientos y los presentimientos.

[3] Sin límites y sin centro. Diría BenítezRojo meta-archipélico en su obra *La isla que se repite.*

[4] Que aprehende las multiplicidades, una imagen de pensamiento o modelo epistemológico que carece de jerarquías o bien que no sigue subordinación jerárquica. Como método se emplea para ejercer la resistencia contra un modelo jerárquico, que traduce en términos epistemológicos una estructura social opresiva. Esta noción del conocimiento está movida por la intención de mostrar que las estructuras convencionales de las disciplinas cognoscitivas no reflejan simplemente la estructura de la naturaleza, sino que es un resultado de la distribución de poder y autoridad en el cuerpo sociales.

[5] Los contrarios existen sin superarse, coexisten sin dejar de ser antagónicos.

[6] En oposición al holismo (solo ve el todo) y al reduccionismo (solo se enfoca en las partes), ve el todo en las partes, y las partes en el todo.

temprana preocupación por la emergencia insurgente de los saberes subyugados y del conocimiento de las reglas del juego de la colonialidad. Estigma presente en la vida social de la humanidad, sobre todo de las sociedades del sur,[7] de distintos modos y maneras. Con un papel preponderante en las relaciones económicas, en tanto que las afianza y vuelve posibles «inferiorizando» al otro. Por ende, la decolonialidad se presenta como nuevo camino de reflexión que pretende hacerle frente al colonialismo en el momento en que deciden no desear un nuevo universal imperial o bien frente a la negación de toda universalidad, ya que lejos de organizar la sociedad, los proyectos universales, lo que hacen es disputarse el poder, sin dejar espacio a la comunicación intercultural (Grosfoguel, 2007).[8]

Ello permite visualizar lo significativo del valor teórico que aporta la perspectiva intercultural. Herramienta teórica que desde la praxis ofrece caminos de solidaridad, en el respeto de la pluralidad, de las diferencias, de la participación más democrática de las culturas en un contexto global. Una condición que no puede entenderse limitada a la posible comunicación racional por medio de conceptos, sino asentada más bien en el dejarse «afectar», «tocar», «impresionar» por el otro en el trato diario, donde medien las relaciones interpersonales. Cualidad experimentada en la vida cotidiana en el sentido práctico del contacto con el otro (Fornet-Betancourt, 2009, pp. 640 y 641). Un instrumento teórico que permite la comunicación y el intercambio desde referentes culturales diversos, necesario para construir el presente, donde el imperativo sea el respeto a la diferencia/alteridad.

Es decir, parafraseando a Condé (2010), se trata del respeto a las identidades personales y singulares, como resultado de una historia, una experiencia, de un camino personal que nadie tiene el derecho de juzgar. Sobre todo, estando en diálogo con su estética, ya que le otorga un lugar importante al tratamiento de la subjetividad, al respeto de las diferencias y su condición relacional, más allá de los límites impuestos por los espacios geográficos. Teniendo en cuenta como premisa emancipatoria la comprensión de la otra persona desde sus propios códigos, sin incurrir en la emisión de juicios a priori.

De este modo, la complejidad está implícita en la estructura que conduce su manera de sentipensar, ser y estar en el mundo. No se interesa en lo común, en tanto no transita por los senderos de la identidad colectiva, sino en la construcción subjetiva en la que se re-afirma el yo femenino. Atendiendo a las diferencias de las experiencias de vida, con énfasis en las interseccionalidades, que conforman su locus de enunciación, en clave descolonial. Con su propuesta analítica devela, por una parte, la opresión/privilegios que se esconde en la pretensión de lo común, lo colectivo o de universalidad; y, por la otra, explica la complejidad de las relaciones sociales y la geopolítica del conocimiento en las dinámicas del Caribe.

[7] Metáfora del sufrimiento humano, sistemáticamente causado por el colonialismo y el capitalismo (de Souza Santos, 2009, p. 12).

[8] Necesaria y oportuna para la resolución de conflictos de lo político en la política. Expresado en las diversas posturas feministas, en el activismo social y la academia; en las relaciones sociales entre hombres y mujeres, entre blancos y negros, nacionales y migrantes, etcétera.

En tal sentido se inserta *La faute à la vie*,[9] obra que cumple con la función sensibilizadora del arte, en general; del teatro, en particular. Que, como expresión de lo popular/espontáneo, e interesada en el microcosmo familiar, logra tocar potencialidades sensibles comunes para toda persona humana. Centrado en las relaciones interpersonales y en la vida cotidiana con expresión de la condición cultural de la realidad caribeña. Lo que justifica el recurso de lo intertextual subyacente en el pensamiento descolonial del Caribe como punto de partida. De ahí que el objetivo propuesto sea valorar cómo las relaciones interpersonales están atravesadas por la colonialidad como expresión del carácter estructural en la vida cotidiana. Puesto de manifiesto en la relación entre Louise[10] y Theodora,[11] personajes de la puesta en escena de Maryse Condé, antes referida.

Teniendo en cuenta la interseccionalidad como herramienta teórico-metodológica con la intención de comprender/aprehender cómo las categorías de clase, raza, sexo, sexualidad abordadas desde el poder y la desigualdad, en relación a los sistemas de opresión, permite concebir/distinguir las diferentes posiciones que marginalizan, empoderan o conceden privilegios. En el seno de una sociedad históricamente marcada por el colonialismo hasta la colonialidad vivida en el presente (Curiel, 2014). Una definición importante a considerar de interseccionalidad, para el presente análisis, es la definida por Lykke como «un lugar discursivo donde diferentes posiciones feministas se encuentran en diálogo crítico o de conflicto productivo» (2011, p. 208 en Viveros, 2016, p. 5). En el sentido de poner en evidencia la conflictividad que se da entre las diferentes posturas feministas en la actualidad, las cuales han complejizado en gran medida el estudio del movimiento en plural.

Representaciones sociales: carácter simbólico de los personajes condeano desde un análisis interseccional de la obra teatral La faute à la vie

En torno a Maryse Condé, se analiza una obra en la que podemos establecer conexión con la teoría decolonial, en general, y en específico, con el feminismo negro/decolonial, en particular. Pero, teniendo como guía la singularidad de la experiencia íntima de la mujer en un cimarronaje continuo. Su poética proyecta una línea de pensamiento que realza aquellas zonas deslegitimadas del saber. A la vez, realiza una crítica a aquellas identidades construidas por el racismo socio-cultural y el patriarcado judeo-cristiano. Presenta una estética construida

[9] Última pieza de teatro de la autora. Edición No.684 de la editorial Lansman, de la comunidad francesa de Bélgica, año 2009, 42 pp. Colección 104 del Teatro en vivo. Prologado por Moni Grégo. Puesto en escena por José Jernidier.

[10] Simone Paulin, en la puesta en escena, es una mujer blanca, de medio tiempo, semi paralizada, de clase media alta, de naturaleza impulsiva. Es una antillana migrante descendiente de italianos.

[11] Firmine Richard, en la puesta en escena. Mujer negra, contemporánea con Louise, pero en apariencia más joven, quien goza de buen estado de salud y viene a representar la clase oprimida. De temperamento fuerte, a la vez que suspicaz. Caribeña de ancestralidad africana, quien también ha experimentado la migración en determinados momentos de su vida.

sobre la práctica de negación ante la sumisión y la humillación. Basada en la trasgresión de los códigos civiles universalmente establecidos, en la proyección de la fortaleza de las voces femeninas ancestrales que han guiado su desempeño intelectual y profesional.

En ella aborda la experiencia cotidiana de dos mujeres oprimidas por el mismo sistema moderno-colonial, diferenciadas entre sí por el lugar que ocupan indistintamente en el sistema jerárquico de las opresiones. Imbricadas en una relación dialéctica de amo-esclavo, de simulación-asimilación, de amor-odio, semejantes genéricamente hablando, pero antagónicas en lo relativo al lugar de enunciación, en términos de clase, raza y etnia. Una obra escrita en clave interseccional sin ser explicitado, pero que se hace evidente a partir de la caracterización simple y directa que realiza de las mismas. En tanto que, exterioriza en cada una de ellas la singularidad de la condición femenina, a partir de la caracterización de sus realidades singulares subjetivizadas y diferenciadas socialmente; dando cuenta por tanto de lugares de enunciación particulares.

Ambas discuten sobre el pasado y reflexionan sobre sus vidas. Desde sus recuerdos positivos y negativos. Relacionadas mediante una correlación de amistad íntima, sostenida por años e interconectadas por su relación con Jean-Joseph[12]. Un personaje ausente físicamente, recordado a 6 años de su muerte, en circunstancias aún desconocidas para sus seguidores. Sin embargo, denota una presencia entre ellas que desata gran parte de la conflictividad desarrollada en la trama. Este encarna el orden patriarcal desde la dominación ausente, idealizado por Louise, y criticado por Theodora. Como dice Márquez: «generando inclusive el ejercicio de dominio desde dos experiencias de mujeres oprimidas, diferenciadas sí, pero explotadas —negadas— por el mismo sistema. De esta manera se establecen nuevas relaciones de poder entre dominadoras y dominadas (ama blanca, negra esclavizada)» (2019, p. 39). Enunciado constitutivo de las relaciones sociales que se establecen en los espacios coloniales. Abordado desde diversas posturas y posicionamientos teóricos, los cuales enriquecen el tratamiento del tema en la contemporaneidad.[13]

Esta problemática abordada mediante el teatro se presenta como una herramienta de impacto directo en los interlocutores. Impulsa hacia el acto sensible y vulnerable de afrontar la realidad objetiva de la persona humana sin el empleo de palabras talismanes, que tratan de encubrir la esencia de la misma, sus antagonismos, prejuicios, oscuridades, vicisitudes, incongruencias y/o conflictos. Así como, lo relevante y pertinente para transformar revolucionariamente la realidad. Siendo el sujeto histórico oprimido quien lleve la bandera de su propia revolución social. Revolución que se inicia desde el propio cimarrojane personal.

[12] Fue un líder reconocido para todo el Caribe, apuesto mulato revolucionario de Haití. Burgués con dominio de 4 lenguas y diplomado en universidades americanas.

[13] Temática abordada en la literatura clásica por W. Shakespeare en la obra teatral *La Tempestad*, y, en la literatura caribeña por A. Césaire (1969) en «Une Tempête: d'après "La Tempête" de Shakespeare-Adaptation pour un théâtre négre». Éditions de Seuil.

Ello permite comprender la estética condeana como expresión creativa del incesante proceso de pensamiento y acción, e insiste en un cuestionamiento continuo de la compleja realidad de las relaciones interpersonales. Desde el acto sensible de la construcción de un discurso dialógico poniendo en el centro de la reflexión cómo la colonialidad nos afecta en la relación viva con el/la otro/a. Controlando los modos y maneras de actuación atendiendo a códigos modernos-coloniales. Manifestado en un lenguaje agresivo, en estereotipos naturalizados, en un comportamiento determinado, discriminatorio, que denota un alto contenido de inferiorización y negación de la otra persona, como expresión de toda una cultura asimilada/internalizada/simulada.

El análisis interseccional, que como herramienta teórica-metodológica se emplea transversalmente en el presente texto, permite visibilizar las opresiones de las que forman parte en el sistema moderno-colonial, capitalista / patriarcal judeo-cristiano / occidentalocéntrico / occidentalizado / heterosexual; a la vez que pone en cuestión el privilegio social, que debe ser repesando en cuanto al ejercicio de poder. Sobre todo, cuando este se manifiesta en relación a sus semejantes en términos de género. Sus diferencias son constituyentes de un símbolo socialmente estructurado y sistematizado, a pesar de ser sujetos racializadas. Diferencias que se precisan en torno a la clase social, la cuestión étnico-racial, el carácter/temperamento y en lo relativo a salud mental, física y espiritual. Explicitado, por tanto, desde lugares de enunciación opuestos en la militancia feminista. Incluso en la manera que se posicionan en ella. Mostrando a su vez, una posición política que en alguna medida limita la lucha común contra el patriarcado de las que ambas son víctimas y partes constitutivas.

Acá la cuestión racial va modelando las esencias de las figuraciones recreadas en cada personaje para aludir a jerarquizaciones sociales y relaciones de poder; por lo que la presencia de la contraposición de pares categoriales, tales como: blanco-negro, fuerza-debilidad, riqueza-pobreza, atracción-repudio, amor-odio, solo por mencionar las que se constatan en la relación de conflictividad que presenta Maryse Condé; develan una preocupación de orden ideológico más allá de las cuestiones económicas, aunque estas, obviamente constituyan la base estructural sobre la cual es sustentada la conciencia social en su diversidad. Según Glissant y Chamoiseau (2012), elevan un *muro identitario* que imposibilita el contacto e intercambio con su semejante, a la vez que pone límite al proceso constitutivo de sí mismo.

Louise es la primera presentada en la escena, por tanto, Maryse Condé trata de dar una entrada bien marcada. Simbólicamente representa la cultura feminista occidentalizada. Portavoz de movimientos sociales constituidos según las creencias (paradigmas), imaginarios (prejuicios) y definición del ser (ególatra, egoísta, egocentrista) de la lógica de la sociedad moderna (Márquez, 2019, p. 37). Centrada, por tanto, en la lógica de enfrentamiento, desde una posición que no le permite comprender la diferencia de pensamiento y acción de otras posi-

ciones políticas. De ahí, que contribuya a la reproducción de relaciones sociales, donde persiste la colonialidad en sus múltiples manifestaciones.

La identidad que refuerza continuamente en ese sentimiento patologizado de superioridad, (Glissant y Chamoiseaux, 2012, p. 1) posiciona un discurso de victimización ante la realidad negada de Théodora. Para ella, solo cuenta su estado de salud, la pérdida de su hijo y de su compañero sentimental. Centralidad que otorga a la dolencia sufrida en los últimos años de su vida, teniendo como referencia sus imaginarios y creencias. ¿Por qué asumir, entonces, desde el sufrimiento propio, la negación o minimización de la conflictividad de los sentimientos ajenos? ¿Tiene pertinencia lo planteado por Rolnik sobre la necesidad que tiene la persona en dejarse afectar por la capacidad subcortical de los sentidos, aquella parte históricamente reprimida del ser? Ello evidencia cómo la colonialidad del ser actúa a modo de mecanismo de negación de la humanidad, de las espiritualidades, del hacer y la experiencia vivida de su semejante, genéricamente hablando.

Por su parte, la posición de Theodora como subalterna racializada, engrosa la figura del sujeto de liberación política constitutiva de los movimientos populares, y, por ende, encargada de su propia liberación (Márquez, 2019, p. 37). Posicionada desde la lógica de la resistencia como mecanismo de superación del colonialismo y su ideología. Desde la pertinencia del diálogo se hace la crítica a la rigidez y exclusión del imperativo identitario. Que está garantizando en gran medida la reproducción del capitalismo en tanto las individualidades luchan progresivamente en procesos de avances y regresión.

Con ellas M. Condé plasma experiencias antagónicas influenciadas por las problemáticas relacionadas al racismo, ese que se expresa y se reproduce sutilmente desde lo cotidiano.[14] Théodora no llega a explicar la importancia del racismo, que Louise niega rotundamente con la afirmación: «seuls les imbéciles et les ignorants sont racistes» (Condé, 2009, p. 21).[15] Rechazado e ignorado de las estructuras sociales de la que inconscientemente forma parte, mientras su «amiga» realiza los quehaceres de la casa. Reproduciendo los estereotipos de la mujer negra en tanto que doméstica, y relacionada con los servicios de cuidado. Este último explicado por Márquez (2019) como violencia patrimonial, al enajenar su cultura del cuidado para atender a la persona que la esclaviza. Desvalorizando incluso su trabajo que no es remunerado, al ser considerado por Théodora una contribución vital por el estado de salud de su «amiga» Louise.

Otra de las marcas de la violencia que aquí se incurre, lo constituye el poco tiempo dedicado a su escasa intimidad. Reproduciendo de este modo, lo que para las narrativas femeninas del Caribe se presenta como el «bataillon des femmes de chambre» (Condé, 2009, p. 29).[16] Lo que condiciona la presencia, por

[14] «[...] cambia de forma, muta, se moderniza, junto a la escenografía; lo que no varía es la coreografía, que pasa inadvertida para muchos todavía [...]» (López y Rodríguez, 2011).

[15] «solo los imbéciles y los ignorantes son racistas». Traducción propia, como en el resto de los casos.

[16] «batallón de sirvientas».

una parte, de la pobreza feminizada y, por la otra, del mantuanaje femenino (Marquéz, 2019), antes referido, que refuerza la situación de desventaja de las mujeres migrantes. Bien desde lo rural hacia lo urbano, o desde el sur hacia el norte; donde se debate sobre el rol de trabajo doméstico y servicios de cuidado, en condiciones precarias, donde no se les asegura lo mínimo para reproducir sus vidas. Sin contar que el desarrollo profesional que pueden desplegar las mujeres para las que trabajan, dependen en gran medida o bien se sostiene gracias al trabajo de servidumbre que realizan las mujeres racializadas. Una situación que no es nueva para la región caribeña, siendo la migración parte constitutiva de su identidad en recomposición permanente.

Como expresión del odio, al conocer de la relación amorosa de Théodora con su amado, Louise aplica la lógica de la negación de humanidad y feminidad de una mujer negra. Guiando su discurso desde la mirada lacerante hacia la dignidad de Théodora; generando lógicas microrracistas. Y la cocina, entonces, engrosa esa lista no escrita de actividades relativas al hogar[17] y las dinámicas de cuidados que la tradición pretende exclusivamente femeninas, representativa de mujeres racializadas por su clase social y color de la piel. Ello también está visibilizando lo que las luchas de mujeres, han de tener en cuenta. Es decir, tener presente como se conceptualiza a la otra persona, en correspondencia con los presupuestos de su lucha, para no minimizarla, según los patrones de conducta de la cultura occidental que se coloca como la medida de todas las cosas.

En este sentido, se hace referencia a la sexualización de la mujer racializada que no es una demanda cubierta por la lucha del feminismo, y que Maryse Condé desde la contemporaneidad también pone en el relato. Dado a que en el inconsciente colonial se sigue reproduciendo la objetivación del cuerpo femenino como satisfacción de las subjetividades y del deseo, propio del sistema capitalista cultural. Desde esta lógica de inferiorización de la belleza de la mujer negra en el ejercicio de dominación de la mujer blanca, Márquez considera que nunca serán aliadas en la lucha contra el patriarcado. ¿Cómo reclamar el respeto sobre el cuerpo femenino cuando irrespeta al cuerpo racializado desde los enunciados de «salope» o «pauvre fille»?[18]

Por otra parte, se resaltan los patrones de socialización de las clases sociales. En este caso, lo correcto socio-culturalmente hablando, para un hombre que representa la política de alto nivel de un país, tiene una imagen que vender en los espacios de socialización en correspondencia con la clase que representa. Un militante y periodista admirado por todos, devenido mártir para unos, santo para otros. Lo que además pone en evidencia una dominación ausente que trasciende la relación de este con Théodora al minimizarla ante Louise. Expresión que da cuenta de la rivalidad femenina ante la dominación que las oprime a su antojo. De una obtiene la posición económica, de la otra, la satisfacción de los deseos pasionales. Criterio evidente en las relaciones in-

[17]Actividades invisibles, denostadas: grilletes domésticos de la mujer (Alonso, 2015b, p. 16)

[18] «puta» o «pobre chica».

terpersonales que abundan en la vida cotidiana. Además de expresarse en el diálogo violento que sostienen las protagonistas de *La faute à la vie*. Destacando, como agrega Márquez, una misoginia sostenida en el tiempo, escondida en ciertas luchas feministas en una suerte de guerra intra-género que protagoniza la mantuana celosa.

Esta conflictividad que se expresa en la rivalidad femenina por un hombre dificulta la conformación de una identidad política común, de carácter dialógico. Se debe hacer énfasis en las políticas de reconocimiento. Louise no la reconoce desde sus códigos, sino que la estigmatiza, la ofende desde sus patrones culturales, reproduciendo lo aprehendido sin cuestionamientos. El hecho de no cuestionar el poder en la reproducción de las estructuras, no cuestionar las dimensiones del sistema capitalista y sus formas de dominación con toda la profundidad de estos análisis, la generalización de las experiencias de las diversas subjetividades de la mujer son algunos de los elementos que resulta limitantes para la comprensión de la mujer caníbal.[19]

En el reconocimiento de su humanidad, la mujer caníbal en su multiplicidad, se presenta como el sujeto de reivindicación. Que reflexiona constantemente en torno a encontrarle respuesta a interrogantes como la siguiente: ¿Cómo salir del inconsciente colonial que nos atrapa constantemente en la producción de subjetividades y deseos que sostienen y reproducen la dimensión micropolítica de la colonialidad en la sociedad contemporánea? Para ello es preciso ser consciente de los privilegios y cómo son otorgados. Visibilizar las realidades, los desafíos y los malestares como primer paso para cambiar el orden establecido, lo cual conduce a la acción de ser menos dependientes de las estructuras, del sistema, del poder. En esta apuesta, la estética condeana portadora de una brújula ética, de subjetividad creadora de nuevos modos de ver y sentir, se presenta como una alternativa ante tal reflexión.

Asumir esta realidad vivida de Theodora, significa para Louise ser consciente de su privilegio, además de reconocer su vulnerabilidad y la importancia de toda una comunidad negada para afianzar el poderío social de unos respecto a otros sobre la base del despojo, la esclavización, el maltrato, la apropiación, etc. Podría decirse que se trata de una posición social que en gran medida se sostiene en la desventaja del contrario. Quizás no se trate del simple hecho del no reconocimiento, sino de no admitir la consustancialidad de su representación social. Por

[19] Desde la construcción condeana, no viene a develar una categoría estática; si se enunciara de este modo se estaría negando entonces la razón de ser de su estética. Por tanto, viene a representar a las mujeres caribeñas más allá de *poto-mitan*. Un término sobre todo popularizado en Haití, pilar del templo vudú. Matrona, pilar de la sociedad matrifocal caribeña, aquella mujer que soporta el peso del mundo; madre y padre a la vez, ante el abandono irresponsable del padre. Considerada en alguna medida reproductora del sistema de opresiones, a la vez que víctima. Mujer caníbal entonces, hace referencia a las mujeres heroínas, cimarronas, rebeldes, transgresoras en la medida en que son capaces de priorizar la realización personal/profesional por encima de la carga que supone la maternidad, y de manera general, en la medida en que se rebela contra la imagen de mujer domesticada. Aquella que se resiste a la violencia de la otredad. Incluso la mujer que ni siquiera se sacrifica ante el amor romántico. Que se rebelan de manera activa contra los modelos establecidos del sistema jerárquico del patriarcado; no solo contra el hombre sino contra la propia mujer que ayuda a mantener y reproducir el sistema.

tanto, negar la existencia del racismo, pasa por el hecho de no cuestionar sus privilegios. No obstante, la subalternidad que toma voz en Théodora logra tocar las fibras sensibles que arrojan al extrañamiento con los recuerdos que se hacen presentes en el saber-del-cuerpo.

En este contexto, el mensaje de Maryse Condé puede decirse que transita por esa dirección. Tocar la parte más sensible de los seres humanos ofrece una alternativa para desplazarnos de la humillación colonial. Pues esta postura de Louise, resultante de una cultura asimilada, no cuestionada porque supone repensar los privilegios sociales, forma parte de lo que Márquez (2019) denomina como violencia patrimonial hacia las mujeres negras. Expresado, de modo general, en el despojo ontológico de las poblaciones afrodescendientes.

Es cierto que Maryse Condé emplea un lenguaje simple, cotidiano, comprensible para todo público. Sin embargo, devela un nivel profundo en sus planteamientos, tocando fibras sensibles en tanto que recurre a la memoria histórica para hacer referencia al microrracismo casi imperceptible reproducido en la sociedad actual, supuestamente poscolonial. Ello permite mostrar cómo el carácter estructural de las diversas interseccionalidades afecta las relaciones interpersonales en espacios íntimos como el de la amistad, la familia, en el ámbito laboral, etcétera; cuando relacionalmente tiene un peso preponderante el color de la piel.

Entonces, conocer la historia de las personas que han vivido violencia de todo tipo, apropiación y desposesión continua, no es solo constitutivo de los sujetos oprimidos. Contar la historia y decir la verdad de las cosas más allá de victimizar y rememorar el dolor, permite hacer frente desde la génesis del problema. Considerado por Condé, como un mecanismo para liberar a la persona humana de las opresiones sociales. Ocultarla, por el contrario, constituye la principal causa que invisibiliza los verdaderos problemas y, por tanto, pone límite a su solución. En este sentido, su estética de carácter abierto y relacional es presentada por añadidura como una política de liberación. En este sentido se evidencia un punto de contacto entre la estética condeana y el feminismo decolonial; pues, desde posiciones distintas, centran la atención en el momento constitutivo del poder imperial, y en la necesidad de traer el debate a la contemporaneidad.

Debate necesario que, al conectar intertextualmente con los aportes teóricos de *Piel negra, máscaras blancas* (1952) de Frantz Fanon,[20] acepta cómo su análisis permite visualizar el problema subyacente en las estructuras de poder, pero no resulta suficiente para abordar la experiencia actualizada del racismo cotidiano que se da en las relaciones de estas dos mujeres. Théodora no explica cómo afecta, aquello que Louise en apariencia no quiere ver, ya que se mantiene ligada de manera inconsciente a la superioridad de la civilización europea. Precisamente esto es una de las demandas del presente a erradicar por los movimientos feministas, en especial el decolonial, que en esencia deben ser antirracistas, en

[20] Pensador caribeño, considerado un referente teórico importante dentro de los Estudios Decoloniales. Prestigia con sus aportes para la trasformación del pensamiento y el quehacer político y social de los pueblos del Sur Global. De relevante vigencia para la teoría critica descolonial.

la medida que se planteen como punto de partida la igualdad entre las mujeres, y de estas con los hombres, para no incurrir en la reproducción del inconsciente colonial que sustenta la subjetividad y el deseo de superioridad como puntal de una cultura capitalista patriarcal.

Aunque hasta el momento la historia de los feminismos ha sido trascendente, atendiendo a la capacidad cortical de lo sensible en la aprehensión del mundo en un contexto global complejo. Han levantado un conjunto de demandas históricas, civiles, sociales; transitando del espacio público al privado, y viceversa. No obstante, al moverse en el marco de las cartografías vigentes han reproducido la colonialidad, incluso al interior de las diversas posturas feministas y en las relaciones con otras mujeres.

Ello ha generado sucesivas crisis al interior del movimiento, que, amén de haber garantizado la solución de algunas demandas; en consecuencia, se imponen significativamente, nuevas formas de expresión, transversales y trascendentes a los límites geopolíticos y geoculturales, manifestada en las diversas interseccionalidades de las que como persona humana situadas formamos parte. Es decir, teniendo en cuenta la condición social clasista/profesional, étnico-racial, de orientación sexual, afiliación política/religiosa, espacios territoriales de existencia, niveles cognitivos de referencia/saberes situados, etcétera. Garantes de un marco de discernimiento amplio con base en la interculturalidad para la construcción armónica del presente, como sustento sólido y pertinente en la lucha colectiva/común contra el patriarcado judeo-cristiano. Reclamo que en su reflexión final Maryse Condé hace patente desde la lógica del diálogo intercultural. Comprendida desde el universo femenino en términos de sororidad, según las sistematizaciones y enfoques contemporáneos de Marcela Lagarde[21] en cuanto a la solidaridad entre las mujeres. Como emergencia alternativa a la política que impide a las mujeres la identificación positiva de género, el reconocimiento, la agregación en sintonía y la alianza (2012, p. 3), en la medida que se pretende transformar emancipadoramente la realidad.

Por tanto, la importancia que el diálogo intercultural reviste, permite no caer en la negación de otras realidades. Necesario sobre todo en estos tiempos, en los que el *muro identitario* en lo político[22] y la política[23] impide el consenso para construir un presente que dé cuenta de la representación de los intereses de todas las subjetividades, mediante un lenguaje común de entendimiento y comprensión en una lucha transversal contra todas las opresiones.

De modo preliminar, la actitud estética, abordada con inteligencia y extre-

[21] Representante del feminismo latinoamericano, política, académica, antropóloga e investigadora mexicana. Desde los estudios contemporáneos de los feminismos, ha contribuido teóricamente en la sistematización del término sororidad como pacto político entre pares. Al respecto es considerada un referente obligado.

[22] Referido a los procesos de construcción de las identidades; así como, en la medida en que se fortalecen como movimiento social.

[23] Desde la visión política de los gobiernos, con incidencia en la toma de decisiones, en cómo se manifiesta la socialización de los diversos sectores con el poder, la distribución de los recursos y la participación ciudadana.

ma sensibilidad, en su obra literaria, es muestra de la producción espiritual que emana de las experiencias sensibles entretejidas con las problemáticas socioculturales, complejas y en recomposición permanente, del universo caribeño. Caracterizada por el uso de una narrativa que marca el mundo de relaciones intersubjetivas, complejas, asimétricas y étnico-raciales de su realidad guadalupana en correspondencia con la búsqueda identitaria como sujeto antillano, en relación con el análisis crítico del sistema-mundo moderno colonial.

Asimismo, hace énfasis en lo femenino a partir de la construcción de la genealogía ancestral y el reconocimiento de prácticas epistémicas desechadas por la racionalidad moderna. Locus de enunciación que construye no desde la victimización de la mujer, sino poniendo en evidencia el ideal de emancipación de la herencia patriarcal que la atraviesa; a la vez que resalta la fortaleza de la mujer caribeña en circunstancias o situaciones adversas vividas. Expresando de este modo la arista intercultural en sus textos literarios, siendo muestra de ello la obra *La faute a la vie*.

Una pieza teatral que, amén de abordar cómo se pone de manifiesto el carácter estructural en la vida cotidiana, propone soluciones con la intención de transformar el modo en que la persona humana se relaciona con otras diferentes, a la vez que se reafirma la parte constitutiva de sí. Permisible desde la práctica intercultural y descolonial constante, al margen de la racionalidad científica dominante, jerárquicamente establecida. A partir de la construcción conjunta con base en un diálogo horizontal, enfocado en lo que de verdad importa y no en la búsqueda de los falsos sueños reproducidos en las subjetividades y el deseo, una vez que inconscientemente el sujeto se acomoda en las cartografías vigentes.

El interés de Maryse Condé por presentar dos mujeres racialmente distintas, pasa por la necesidad de reflejar en la región las vivencias de la multiplicidad de agencias ante la solución de alguna contingencia, más allá de la lucha afro-centrada. No obstante, alerta sobre la necesidad en el presente de no encubrir con el sesgo de lo común/universal, aquello que se hace tan evidente con el color de la piel. Condicionante que aun en tiempos civilizados deviene comodín para inferiorizar, discriminar, estigmatizar, marginalizar, desvalorizar, y emplazar a toda persona racializada por debajo de la línea de lo humano o zona del no ser como mecanismo para mantener un poder sustentado estructural, sistémico y sistemáticamente en la desposesión, el saqueo y la violencia que vulnera los derechos ajenos.

Referencias bibliográficas

Alonso Moreno, M. A. (2017). *Negritud, sororidad y memoria: poéticas y políticas de la diferencia en la narrativa de Maryse Condé* [Tesis doctoral]. Universidad Complutense de Madrid, Facultad de Filología. https://eprints.ucm.es/46463/1/T40572.pdf

Barriteau, V. E. (2007). Aportaciones del feminismo negro al pensamiento feminista: una perspectiva caribeña. Disponible en http://www.feministafrica.org/uploads/File/Issue_7/04_issue7_feature_article1.pdf

Benítez Rojo, A. (1989). *La isla que se repite. El Caribe y la perspectiva postmoderna*. Ediciones del Norte.

Bernabé, J.; P. Chamoiseau y R. Confiant. (2013). *Elogio de la creolidad*. Fondo Editorial Casa de las Américas. [Publicado originalmente en 1989]

Castro-Gómez, S. y R. Grosfoguel. (comp.) (2007). *El giro decolonial: reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global*. Siglo del Hombre Editores / Universidad Central, Instituto de Estudios Sociales Contemporáneos / Pontificia Universidad Javeriana, Instituto Pensar.

Condé, M. (2009). *La faute à la vie*. Lansman.

—. (2010). Escribo en Maryse Condé. *Revista Casa de las Américas, 262*, enero-marzo, 86-91.

Cremades, I. (2014). *Oralidad e identidad femenina en la obra narrativa de Maryse Condé*. [Tesis doctoral]. Universidad de Murcia. https://digitum.um.es/digitum/handle/10201/41626

Curiel, O. (2014). Construyendo metodologías feministas desde el feminismo decolonial. En Irantzu Mendia Azkue, Marta Luxán y otros (eds.), *Otras formas de (re)conocer. Reflexiones, herramientas y aplicaciones desde la investigación feminista* (pp. 45-60). http://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/3.0/es/

Espinosa-Mimoso, Y. (2014). Una crítica descolonial a la epistemología feminista crítica. *El cotidiano, 184*, marzo-abril, 7-12.

Fanon, F. (2011). *Piel negra, máscaras blancas*. Editorial Caminos. [Publicado originalmente en 1952]

Fornet Betancourt, R. (2009). La filosofía intercultural. En Enrique Dussel y otros (eds.), *El pensamiento filosófico latinoamericano, del Caribe y «latino» (1300-2000). Historia, corrientes, temas, filósofos* (pp. 639-646). CREAF/Siglo XXI.

Glissant, É. y P. Chamoiseau. (2012). *Quand les murs tombent. L´identité national hors la loi?* Galaade Éditions.

Grosfoguel, R. (2013). Racismo/sexismo epistémico, universidades occidentalizadas y los cuatro genocidios/epistemicidios del largo siglo xvi. http://www.revistatabularasa.org/numero19/02grosfoguel.pdf

Guattari, F. y S. Rolnik. (2015). *Micropolítica. Cartografías del deseo*. Fondo Editorial Casa de las Américas.

Lagarde, M. (2012). *Pacto entre mujeres*. Sororidad. Coordinadora Española para el lobby europeo de mujeres. www.celem.org

López, M. y A.i Rodríguez. (2011). Me afroconozco ft. D'bi Young [canción]. En Obsesión, *El disco negro*. Producción independiente.

Lugones, M. (2008). Colonialidad y género. *Tabula Rasa, 9*, julio-diciembre, 2008, 73-101.

Márquez Ugueto, L. A. (2018). *Aproximaciones a la idea del matriarcado africano en la madre cultural afrovenezolana*. Mujeres pensando la afrovenezolanidad. Conferencia realizada en la Casa de La Historia Insurgente de Caracas, noviembre de 2018, en el marco de las Jornadas para una Historia feminista en Venezuela. Centro Nacional de Historia. Ministerio del Poder Popular para la Cultura. (Texto inédito).

—. (2019). De las tensiones étnicas, de género y clase en la experiencia afrovenezolana. *Revista Isla Firme. Creación de Territorios Memorias, 4*, 37-40.

Platero, R. (2014). ¿Es el análisis interseccional una metodología feminista y queer? En Irantzu Mendia Azkue, Marta Luxán y otros (eds.), *Otras formas de (re)conocer. Reflexiones, herramientas y aplicaciones desde la investigación feminista* (pp 79-96). http://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/3.0/es/

El discurso de la mujer negra en un cuento de Alice Walker, una caracterización

Black Feminine Characters' Discourse in a Story by Alice Walker

Dra. Ida María Ayala Rodríguez
Presidenta del Consejo Científico.
Facultad de Lenguas Extranjeras.
Universidad de La Habana
imayala@flex.uh.cu

RESUMEN. El discurso es considerado una forma de la práctica social; es el uso de la lengua en relación con las formaciones políticas, sociales y culturales. El estudio del discurso literario se concentra en el análisis de las regularidades individuales del uso de la lengua que caracterizan la obra y al autor. Esta investigación utiliza un cuento de A. Walker, para mostrar, desde el pensamiento del feminismo negro y el análisis crítico del discurso, el dilema de la mujer negra estadounidense y cómo la autora empodera a la mujer negra accional y discursivamente.

Palabras clave: discurso, ideología, poder, mujer negra, feminismo negro

ABSTRACT. Discourse is considered a form of social practice; it is the use of the language in relation to the political, social and cultural formations. The study of literary discourse must focus on the analysis of the individual regularities of the use of the language that characterize the work of an author. This research discusses a story by A. Walker from black feminist thought and the use of critical discourse analysis to show the dilemma of the black American woman; and how the author empowers the black woman in action and through discourse.

Keywords: discourse, ideology, black woman, black feminism

En la sociedad la literatura como forma artística ocupa un lugar especial el utilizar la lengua como medio de comunicación. El lingüista no es necesariamente, o usualmente, un artista, al igual que el artista literario no tiene que ser un lingüista; pero es parte del trabajo del lingüista aplicar sus propios métodos a un cuerpo específico de material lingüístico, puede profundizar en la apreciación de diferentes estilos literarios y de los usos artísticos del lenguaje.

El estudio del discurso de un texto ha de concentrarse en el análisis de las regularidades individuales de utilización de la lengua que caracterizan la obra y, por traslación, al autor; por el contexto y por la norma estilística se evidencia el esfuerzo creador del autor, su intención comunicativa y sus posiciones modales.

La realidad fundamental del lenguaje es vista por Petöfi (1978) como la interacción verbal que se produce en todo acto comunicativo. Mientras que con interacción se reconoce la presencia de agentes que comparten una misma situación y acción comunicativa recíproca, con verbal se está diferenciando el tipo de comunicación y con ello tipos de interlocutores actantes y de elementos, palabra, enunciado, etcétera, que le son propios (Bajtín y Voloshinov, 1979). La palabra interacción da la clave para entender la noción de dialogización que, como capacidad comunicativa, eleva al máximo la potencialidad de los efectos de la acción recíproca que tiene lugar entre un locutor y su oyente.

Fue alrededor de la década de 1960 cuando en los estudios sobre el lenguaje, después de haber ido recorriendo los niveles de la lengua, se comienzan a estudiar de manera muy productiva los aspectos relacionados con el texto y el discurso dentro del proceso de la comunicación.

El discurso es considerado una forma de la práctica social, el uso de la lengua en relación con las formaciones políticas, sociales y culturales. Es el proceso de uso del lenguaje en el que se refleja el orden social, y le da forma, y conforma la interacción del individuo con la sociedad. Cuando hablamos de lo social distinguimos tres dimensiones: el conocimiento, las relaciones sociales y la identidad social. El lenguaje, como elemento básico del discurso es un factor esencial en la producción del conocimiento.

A partir de la filosofía del lenguaje diario se ha desarrollado la teoría de los actos de habla, primeramente por el filósofo británico J. L. Austin (1978). Este afirma que, cuando se dice algo, se realiza un acto de habla, o se hace algo como enunciar, predecir o avisar, y su significado es lo que se hace en el acto de habla por medio de la expresión. John R. Searle (1980) da un paso de avance en esta teoría, cuando presenta la necesidad de relacionar las funciones de los signos o expresiones con su contexto social.

Cuando hablamos de discurso en este estudio, hablamos del proceso de creación del discurso, de relacionar las condiciones en que se produce ese discurso, los hablantes y la influencia social y cómo se representan las percepciones que tenemos del mundo a través del lenguaje.

Otros aspectos significativos son el estilo y las estructuras retóricas que utilizamos en la producción del discurso. La selección de una palabra específica puede depender del tipo de discurso, del género (literario, periodístico), de la persona o el grupo social que representa, de la posición (psicológica o de poder)

del hablante. También pueden tener relevancia los elementos suprasegmentales (entonación, pronunciación, gestos). Nos estamos refiriendo a las propiedades de lo que Van Dijk considera el estilo del discurso (1997a).

La autora del cuento que se analiza, como nativa del sur de los Estados Unidos tiene conocimiento de primera mano sobre la forma de pensar, el lenguaje, las estructuras institucionales y de poder y las relaciones entre grupos sociales en este contexto. Estas relaciones van a estar caracterizadas por el poder de los blancos sobre los negros, quienes han sufrido siglos de esclavitud, segregación y discriminación racial; el poder de los políticos sobre la población en general, el poder patriarcal de los hombres sobre las mujeres, y el poder otorgado por la sociedad a las madres sobre las hijas.

El estudio del discurso es cada vez más integrador de las disciplinas que comparten intereses, hasta convertirse de por sí en una disciplina de estudio e investigación. En esto se integrarán el análisis de la cognición, la interacción y las estructuras sociales como escenario donde se lleva a cabo el fenómeno de la comunicación.

Metodología y marco teórico

Ideología y discurso

La filosofía marxista define la ideología como el sistema de ideas y criterios políticos, jurídicos, morales, estéticos, religiosos y filosóficos. Como parte de la superestructura, refleja, en última instancia, las relaciones económicas (VV. AA., 1984, p. 222). Sin embargo, desde las últimas décadas del siglo pasado se fusionan varias tendencias y acercamientos, y se habla actualmente de ideologías como sistemas políticos y/o sociales de ideas, valores o prescripciones de grupos u otros colectivos, que tienen la función de organizar o legitimar las acciones de ese grupo (Van Dijk, 1998).

Van Dijk (1998) insiste en que una definición de las ideologías como sistemas de ideas debe también ser multidisciplinaria. Según su concepción, la noción de ideología está localizada en el triángulo conceptual y disciplinario que relaciona cognición, sociedad y discurso. Primero, las ideologías pertenecen al campo simbólico del pensamiento y las creencias, es decir, a lo que los psicólogos llaman cognición. Segundo, las ideologías son indudablemente sociales, y casi siempre se asocian a los intereses, conflictos o luchas de un grupo para legitimar u oponerse al poder, o para simbolizar contradicciones sociales. Pueden involucrar a clases u otros grupos sociales, instituciones, organizaciones y otras partes de la estructura social. Y tercero, muchos enfoques contemporáneos de la ideología asocian y/o identifican el concepto de discurso por la forma en que se expresan y reproducen dichas ideologías en la sociedad. Esto no quiere decir que las ideologías se expresan solamente a través del discurso, sino que el discurso desempeña un papel específico, entre otras prácticas sociales, en la reproducción de las ideologías. Estas son portadoras de contenidos sociales, políticos y culturales y por lo tanto se debe dar cuenta de ellas en términos del estudio de las representaciones sociales y sus funciones para la cognición social.

Por otra parte, si las ideologías como parte de la estructura social exhiben o controlan las relaciones de poder y dominación entre grupos sociales, tal enfoque sociológico será relevante, puesto que las ideologías son la dimensión mental de la sociedad, grupos, o instituciones. Van Dijk (1998) localiza esta teoría en la relación entre la mente social con su contexto social (político y cultural). Si se quiere saber cómo las ideologías funcionan en la práctica social, se necesita estudiar sus manifestaciones discursivas detenidamente.

Estas consideraciones nos llevan a ver la ideología como

> las estructuras mentales —los lenguajes, conceptos, categorías, imágenes del pensamiento y los sistemas de representaciones— que las diferentes clases y grupos sociales asumen para darle sentido, entender y hacer inteligible la forma en que la sociedad funciona. (Hall, 1996, p. 26, trad. a.)

Se observa el énfasis sobre estructuras mentales y los aspectos discursivos de representación compartidos por un grupo social, que son elementos que aparecen en el triángulo cognición, sociedad y discurso.

El feminismo como ideología surgió como respuesta a la necesidad de la mujer de librarse de las opresiones patriarcales. Dentro del movimiento feminista, el pensamiento feminista negro surgió en la confluencia (y tensión) entre dos movimientos, el abolicionismo y el sufragismo, en una difícil intersección. De acuerdo con este pensamiento, el nivel sistémico de las instituciones sociales, el nivel comunitario del contexto cultural creado por la raza, el género y la clase, y por último pero no menos importante, el nivel de la biografía personal (experiencias concretas) son sitios de dominación y sitios potenciales de resistencia.

Como teoría crítica social, el pensamiento feminista negro tiene como objetivo empoderar a las mujeres afroamericanas en un contexto de injusticia social sostenida por opresiones interseccionales.[1] En tanto que estas no pueden estar totalmente empoderadas a menos que las propias opresiones interseccionales sean eliminadas, el pensamiento feminista negro apoya principios generales de justicia social que trascienden las necesidades particulares de este grupo. Los modelos culturales de opresión no solo están interrelacionados, sino que están unidos e influidos por los sistemas interseccionales de la sociedad. Ejemplos de ello son la clasificación por raza, la distinción por género, clase social y origen étnico (Collins, 2000a, p. 42)

Ideología y poder

El poder es uno de los aspectos sociales de la ideología en el estudio del proceso del conocimiento. Las ideologías controlan las actitudes de un grupo, los criterios sobre lo bueno y lo malo, y lo que se consideran verdades y falsedades: las estructuras conceptuales y los significados de las palabras. Y ese conocimiento está basado en el poder del consenso, es decir, los tipos de criterios aceptados dentro de la comunidad epistémica (Van Dijk, 1998).

[1] Interseccionalidad: término acuñado K. Crenshaw (1989) porque se refiere a las múltiples formas de opresiones sufridas por un mismo individuo, como las opresiones debido a la raza, la clase, el género y la orientación sexual.

Poder es la capacidad de provocar en otro un determinado comportamiento o actitud que responda a ciertas expectativas de quien lo ejerce: la estimulación efectiva de una interferencia en la voluntad y actitud auto-determinativa del sujeto-objeto sobre el que recae dicha acción. Según Fowler (1985, p. 61) poder «es la habilidad de las personas y las instituciones de controlar el comportamiento y la vida material de otros» [traducción propia]. Y cuando hablamos de poder nos estamos refiriendo a las relaciones entre personas, entre instituciones y personas, etc. Estas relaciones de poder no son naturales y objetivas: son realidades inter–subjetivas, socialmente construidas, parte de la construcción social de la realidad. Diferentes grupos necesitan reafirmar diferentes ideologías, y la lengua es el vehículo más poderoso para expresar experiencias, creencias, y valores dentro de esa ideología.

Estas ideologías son expresadas en el discurso literario como respuesta a determinado contexto social o prácticas que se convierten en un mecanismo de resistencia, como el discurso feminista en general o del pensamiento negro en particular.

La forma en que se expresa determinado grupo le da una diferenciación no solo horizontal por el léxico que utilice; está estratificado verticalmente también por estar ligado a circunstancias económicas y constitucionales que le confieren poder y oportunidades diferenciadas (Fowler, 1985). Una serie de elementos son utilizados para esta diferenciación entre los grupos: los procesos léxicos, los elementos suprasegmentales (ritmo, acento, entonación), la transitividad (cómo se enfocan los predicados que comunican acciones, procesos, estados, etc.), la complejidad sintáctica (una sintaxis compleja denota poder y prestigio), la modalidad (la actitud del emisor hacia lo que se dice), la toma de turnos (que podría implicar deferencia o poder), entre otros. Estos aspectos evidencian la intencionalidad y la posición psicológica del emisor y del receptor.

A partir de su ideología un grupo selecciona del repertorio general de la lengua las valoraciones que emitirá sobre otro grupo. La posición social, las diferencia de sexo, raza o credo, son factores que pueden ser utilizados como armas para ejercitar, enfatizar u oponerse al control. En estas formas de control, el status social y la interpretación del contexto, apoyados en los modelos mentales de los participantes desde un punto de vista ideológico, se está ejerciendo, legitimando y expresando el poder convirtiéndolo en acciones de influencia.

El feminismo se considera como una ideología que es compartida por los miembros de un grupo que han seguido los mismos pensamientos, conceptos y creencias para lograr los derechos de las mujeres. Esta ideología está compuesta por diferentes tendencias dentro del movimiento, que tienen los mismos objetivos pero con propósitos específicos particulares. Estos primeros movimientos eran mayormente de mujeres blancas de clase media, como las sufragistas, y generalmente ignoraban la opresión basada en el racismo y el clasismo.

Hay tres temas recurrentes en el pensamiento feminista negro: la atención a la naturaleza enlazadora de las opresiones de raza, el género y clase, la conciencia del patrimonio cultural que ha permitido resistir esas discriminaciones a generaciones de mujeres negras, y la afirmación de autodefiniciones y autovaloraciones. La evolución del feminismo negro en los EE.UU. ilustra que ni la raza ni el género por separado pueden explicar la complejidad de la experiencia de la mujer afronorteamericana (Hill Collins, 2000).

Las modalidades semánticas

La lingüística dispone de un amplio sistema de modalidades semánticas que constituyen sentidos diferenciados en su cualidad subjetiva. La modalidad por su estructuración semántica y pragmática, se considera una categoría semántica funcional. Varios lingüistas de renombre han investigado sobre esta supracategoría, como Pottier (1987), Greimas, (1970), Madeira (1996), entre otros. Todos de una forma u otra apuntan hacia la modalidad como elemento que indica la posición subjetiva del enunciador hacia lo que se expresa en la enunciación, referido tanto al aspecto semiótico como a los medios lingüísticos que se seleccionan en el proceso de formulación del enunciado.

Galbán Pozo (2003) considera a la modalidad como el componente de un enunciado o de cualquier expresión que pone de manifiesto la presencia de un tipo reconocido socialmente de posición subjetiva del emisor ante lo que se dice en el discurso y del receptor ante lo que interpreta.

Estas categorías[2] son aplicables en el análisis de unidades del discurso, porque se proyectan de manera más explícita en este, pueden verificarse en el acto comunicativo, en la interacción verbal en que se pone de manifiesto la intencionalidad, la subjetividad socializada, tanto del emisor como del receptor. La teoría de L. Caballero (2002) sobre las modalidades semánticas se encuentra en estudio y ha sido ampliada por otros investigadores en el Grupo de Investigaciones Semánticas y del Discurso de Facultad de Lenguas Extranjeras, Universidad de La Habana.

En esta investigación presentaremos cómo la modalidad refleja en el discurso las relaciones de poder, y en la interacción de los personajes del cuento en su contexto. Su discurso va a expresar la intención del hablante, acompañados por alguna modalidad semántica. Pueden expresar afectividad en mayor o menor intensidad, como la relación entre la madre e hija; expresividad (contenida o desbordada), como cuando la narradora expresa sus sentimientos hacia el amante o la madre; valorar sus acciones o las acciones de otros actantes. En fin, expresar la posición ético-psicológica, ideológica e intencional en el discurso.

Discurso literario

Las lenguas son las vestiduras individuales que envuelven nuestro espíritu y que dan una forma predeterminada a todas sus expresiones simbólicas. Según Robins (1976) la literatura comprende un número de usos y estilos particulares y forma una parte valiosa del material lingüístico en el estudio de una lengua en particular y en el uso que la humanidad le da a la lengua.

El escritor posee un estatus especial en la historia y la vida de una nación. Los escritores examinan de cerca los valores que prevalecen en una sociedad, para exaltar lo positivo y con más frecuencia desentrañar sus fallas, a veces antes que la sociedad en general las reconozca. Cuando nos adentramos en una obra literaria, estamos recreándola y compartiendo el mundo psicológico, ético y estético del autor.

[2] Para más información sobre estas categorías, véase la tesis en opción al grado de Doctor en Ciencias Lingüísticas de Ana María Galbán Pozo (2003) FLEX-UH (inédita).

El discurso ocupa un lugar de intermediación entre la lengua y el habla y posee regularidades lingüísticas y de distintos tipos discursivos. Los rasgos lingüísticos pertenecen a las posiciones del sujeto, espacio y tiempo (rasgos deícticos) y a la modalización (que manifiesta la actitud enunciativa del sujeto con respecto a lo dicho).

Varias exigencias epistemológicas delimitan el enfoque de la discursividad (Parret 1987). El discurso está deícticamente marcado, es decir, es histórico porque el sujeto se manifiesta temporal y espacialmente; posee sus propias reglas, según los contextos de significación; es interdiscurso, interpretativo o apelativo (dialógico) de otros discursos; las instancias de enunciación puestas en discurso tienen su fuente en la subjetividad enunciante; la relación entre el contexto generador y el discurso generado no es pasiva, el discurso es constitutivo de su contextualización.

En el discurso literario las posibilidades de la enunciación son infinitas, pues sus funciones son comunicativas y también poéticas, lo cual presupone un determinado grado de emotividad. El discurso literario es modal por excelencia, pues el autor utiliza a los personajes del mundo de la ficción como agentes que van a expresar valoraciones sobre los objetos focalizados del mundo acorde con el lugar, el tiempo y el contexto socio-cultural en que se desenvuelve el evento social que se aborda. El discurso literario revela un entramado de relaciones interpersonales en las que es significativo lo que se quiere decir y cómo se dice.

En realidad, «el autor es responsable de lo que el hablante ficcional dice, puesto que el autor está creando un discurso ficcional para un propósito comunicativo particular propio del autor, a saber, la creación en el mundo real de la literatura de un género particular» (Traugort and Pratt, 1980, p. 258, trad. a.).

Al estudiar los sentidos del discurso y componentes del sistema de cualquier lengua que puedan tenerse como modales por su clara base en las actitudes psicológicas de los productores de signos, el doctor Leandro Caballero (2002) señaló la naturaleza de esta modalidad como semántica, radicada en el significado de tales signos y mensajes, a diferencia de las modalidades –también válidas– de la gramática o la lógica. Del amplísimo conjunto de fenómenos definidos como modales solo tendremos que ver con los radicados en el contenido semántico del lenguaje como reflejo o fijación en las lenguas de las posiciones subjetivas de los participantes del evento comunicativo.

La modalidad es una categoría fundamental en el análisis del discurso debido a su relación directa con las actitudes subjetivas de los que hacen discurso. En la teoría semántica lingüística se debe distinguir entre la dimensión[3] modal, de base subjetiva y marcada por las relaciones pragmáticas del signo y los productores e interpretantes de mensajes; y la dimensión referencial, condicionada por la relación entre el signo y el mundo narrado o representado, ya sea este último real o imaginado, y en todos los casos enfocado desde la subjetividad de los hablantes.

[3] Dimensión aquí se refiere a cada una de las magnitudes semánticas fundamentales del contenido de las unidades léxicas. Las magnitudes semánticas se delimitan por los conjuntos de tipos, clases, atributos y rasgos inherentes al significado.

El pensamiento feminista negro en la literatura estadounidense

Dentro de la literatura universal, la literatura estadounidense ocupa un lugar destacado al reflejar los valores de identidad nacionales, la vida económica y política de ese pueblo.

Históricamente, de manera más abierta o sutilmente la mujer ha sido sujeto de la opresión patriarcal, que le ha conferido una posición desventajada dentro de la sociedad, una y otra vez reproducida y reafirmada por el discurso y han sido controladas por los hombres como grupo élite en control del poder y del discurso. Por lo tanto, si unimos ambas condiciones, es decir, mujer y negra, la condición de objeto de control y dominación es doble.

El feminismo negro no es una ideología estática que nació en la década de 1960, sino es un pensamiento diverso entre los afronorteamericanos con conciencia feminista, que data de los años 1800. Las premisas que caracterizan esta ideología declaran que las mujeres negras experimentan un tipo especial de opresión debido a su identidad dual racial y de género. Entonces, la condición interseccional de un individuo formará parte de su ideología y de su discurso de resistencia. Como resultado, su posición interseccional ha significado que sus problemas, preocupaciones y necesidades son diferentes de las mujeres blancas y los hombres negros; por tanto, las mujeres negras deben luchar por la igualdad de género y por la liberación. Como la experiencia negra les ha ofrecido un punto de vista único del mundo, esta lucha incluye otras formas de discriminación que afectan a la humanidad también.

En la epistemología feminista negra, la historia es contada y preservada en forma de narrativa. Este enfoque feminista afrocéntrico permite a las mujeres afroamericanas llevar el punto de vista de las mujeres negras a diálogos epistemológicos mayores relativos a la matriz de dominación (Jabardo, 2012, p. 35).

Las feministas negras han criticado cómo la cultura afroamericana y muchas de sus costumbres patriarcales oprimen a las mujeres, especialmente el abuso emocional y físico que ellas han experimentado de sus padres y esposos. No obstante, las feministas negras también tienen un deseo paralelo, como miembros de un grupo oprimido, de afirmar el valor de la misma cultura y tradiciones. Por tanto, dentro del grupo de las feministas negras, hay una identidad colectiva basada en sus percepciones de compartir una herencia común con la comunidad negra como un grupo racial particular (identidad racial).

La mujer negra estadounidense surgió como una fuerza creadora insoslayable en la literatura estadounidense en la segunda mitad del siglo XX. La misma ha estado escribiendo desde el momento en que entraron los esclavos en la América del siglo XVIII, pero siempre limitadas por lo que Alice Walker llama «[...] instintos contrarios (añadir pistolas, cadenas, el látigo, la propiedad del cuerpo de una por alguien más, la sumisión a una religión extraña)» (1983, p. 235, trad. a.). Escritoras como Phillis Larsen en el siglo XVIII, y Zora Neale Hurston durante las primeras décadas del siglo XX, han tenido que romper las barreras sociales para darle rienda a su creatividad.

Una de las escritoras destacadas en la literatura estadounidense es Alice Walker (1944), poeta, novelista, ensayista, editora, y educadora que ha luchado por los derechos de la mujer y en contra de la práctica de mutilación a las

niñas en algunos pueblos en África. Algunas de sus obras son *The Color Purple* (1982), *In Search of Our Mother's Gardens: Womanist Prose* (1983), *Possessing the Secret of Joy* (1992), *The Way Forward is With a Broken Heart* (2000). Ganadora de numerosos premios, entre ellos el Premio Pulizter (1983) y el American Book Award, su trabajo es ampliamente conocido por su contribución al desarrollo de la teoría negra feminista. Entre las intelectuales feministas negras, Walker se destaca por su presentación del concepto de *womanism*, que abarca el rango de ideología y praxis del feminismo negro (King, 2002). Según Walker, una *womanist* «reconoce las experiencias articulares y la herencia cultural de las mujeres negras, se resiste ante los sistemas de dominación, e insiste en la libertad y la autodeterminación de todas las personas» y está «comprometida con la supervivencia y la integridad de todas las personas, hombres y mujeres» (1983, p. xi, trad. a.).

Sus obras dan a conocer la opresión de la mujer negra, que resulta de la expectativa de que deben ajustarse a moldes que no han sido diseñados por ellas mismas. En sus obras aparecen mujeres destruidas por el deterioro físico, las que son víctimas de la violencia psíquica y física, y las que están dentro del activismo político, entre otras. La característica común entre ellas es la búsqueda independiente de la identidad individual sin esperar tener que ser definida por aquellos que la oprimen, la lucha por llegar a un conocimiento que les permita controlar sus propias vidas, la búsqueda de un significado en sus raíces y tradiciones, y el reconocimiento que solo abrazando esas raíces y su pasado pueden encontrarse a ellas mismas en el presente. Walker da vida a mujeres que están doblemente encerradas dentro de los confines de su raza y su género.

Las protagonistas del cuento que se analiza en esta investigación comparten estas características: son mujeres, negras, sureñas; todas están involucradas en relaciones críticas con otros. Pero ser una mujer negra sureña, evoca imágenes y mitos, que producen diferentes perspectivas y significados. En su obra los temas básicos y metáforas se representan históricamente el papel del otro silencioso en la comunidad negra; no es sorprendente que los personajes de Walker presenten lo mejor y lo peor de esa comunidad (Hubbard, 1995, p. 54).

Como variable de esta investigación se utilizó el cuento. Para los fines investigativos del presente trabajo definimos el cuento como

> una obra narrativa de ficción en prosa, que usualmente presenta pocos personajes, representativa de un fragmento o episodio de la realidad donde se manifiesta la subjetividad del autor, y caracterizada por su brevedad, intensidad de la acción, precisión en el uso de los medios discursivos y libertad de interpretación por parte del lector. (Ayala, 2004, p. 68)

En nuestro análisis nos concentraremos en el discurso como práctica socio–cultural y en cómo actúan los personajes en el acto de comunicación verbal, siguiendo, la teoría de análisis de discurso de T. van Dijk (1985, 1995, 1997a, 1997b, 1998) y la teoría de la valoración del doctor Leandro Caballero (1996, 2002)

Es un principio indispensable en el análisis del discurso que se utilicen textos auténticos. La fuente escogida fue un cuento perteneciente a la colección de cuentos *You Can't Keep a Good Woman Down* (1973), en el que la autora utiliza

a sus personajes que presentan puntos de vistas de la realidad hecha ficción que reflejan la diversidad de valoraciones que pueden encontrarse en la sociedad.

Se utilizaron como unidades de análisis particular el acto de habla y como unidad general el enunciado, la unidad básica del discurso, el resultado del proceso noético/semiótico de la enunciación. Puede estar constituido por uno o más actos de habla, que expresan la relación dialógica y dialéctica entre sujeto y objeto, donde pueden haber diferentes posiciones valorativas.

El corpus utilizado para esta investigación está compuesto por enunciados y actos de habla seleccionados, que la autora pone en boca de los personajes durante el recorrido narratológico del cuento. El cuento está escrito en el idioma inglés, la lengua materna de la autora, y fue analizado en esta lengua. Este análisis forma parte de una investigación más amplia.

En el cuento analizado, el contexto está dado por las locaciones de las áreas urbanas el sur de los Estados Unidos, con todas las implicaciones sociales que esto representa. El papel de la cognición social es relevante. En el análisis se tiene en cuenta cómo los personajes femeninos utilizan el discurso para reafirmar su identidad social como individuos y como miembros del grupo de la población negra, en particular de la mujer negra; también como se efectúan las relaciones discursivas entre madre e hija, con diferentes formas de ver la realidad. Como parte de la práctica del análisis del discurso, se respeta la forma en que los miembros sociales interpretan el mundo del cual son parte; esto no quiere decir que nuestras inferencias no sean válidas, puesto que estamos utilizando una teoría sobre la valoración y nos atenemos a sus principios. Siempre que se hace análisis del discurso, estamos haciendo inferencias sobre inferencias.

Discusión

Se presenta el análisis del cuento «How Did I Get Away With Killing One of The Biggest Lawyers in the State? It Was Easy» (1973, pp. 46-49)[4], de la colección de cuentos mencionada. Del texto auténtico se analizó individualmente cada enunciado para establecer los actos de habla y se tomaron aquellos con contenido valorativo.

En esta investigación se considera el sujeto valorador como una entidad discursiva compleja. Se considera sujeto enunciador a la autora de la obra, Alice Walker, quien realiza valoraciones, modalizadas en correspondencia con sus posiciones psicológicas, su concepción del mundo y su entorno socio-cultural. El sujeto enunciador necesita de otros agentes para expresar sus valoraciones: la narradora cuyo discurso está matizado por el contexto socio-cultural (barrios de negros pobres del sur de los Estados Unidos), por sus actitudes modales y sus posiciones psicológicas, características de una mujer negra. Esta narradora necesita de otros agentes ilocutivos (madre) que también sirven de apoyo al discurso de la narradora, a través de posiciones opuestas.

Los sujetos del cuento se caracterizan también por determinados rasgos taxonómicos comunes: «humano» y «femenino»; y pertenecen al grupo social de

[4] ¿Cómo me libré de haber matado a uno de los abogados más prominentes en los Estados Unidos? Fue fácil. [trad. a.]

la raza negra en el contexto sureño. Entonces, los rasgos taxonomizadores negra, pobre y sureña son los considerados en esta investigación.

El cuento presenta a una adolescente negra, que va con su madre a la casa donde esta última trabaja como doméstica. Es la casa de uno de los abogados blancos más prominentes de un estado del sur de los EE. UU. El abogado se interesa por la muchacha, la viola y después continúan en una relación, conminada por el abogado, quien le da dinero y le promete que le va a pagar estudios. La madre se opone a tales relaciones con el hijo de uno de los hombres blancos más racistas del estado, pero la hija no le presta atención. En un momento dado, el hombre la convence para internarla en un hospital para enfermos mentales. La madre muere poco después. La muerte de la madre la hace despertar y darse cuenta de la manipulación del hombre; decide matarlo y robarle el dinero. Lo hace de forma tal que no se descubre quién lo había hecho. Al final, la viuda del abogado le pide que cuide a sus hijos para ir al funeral, y ese día, ella está comiendo en la cama del abogado con sus hijos.

Proponemos como muestra el análisis de algunos los enunciados valorativos emitidos por los sujetos femeninos del cuento:

1. «My mother and father were not married. I never knew him. My mother must have loved him, though; she never talked against him when I was little. It was like he never existed».[5]

Este enunciado está constituido por cuatro actos de habla. Los dos actos primeros actos de habla son actos asertivos, y se infiera una valoración implícita, sobre el hecho de no estar casados que puede valorarse como no bien visto en esa sociedad. El carácter axiológico de estos actos se ubica en una valoración apreciativa implícita ambivalente.

El tercer acto de habla presenta una valoración que evidencia incertidumbre, pues la narradora no está segura de los sentimientos que la madre pudo haber tenido hacia el padre, lo que se explicita cuando dice con incertidumbre que debió quererlo. La narradora está recontando sucesos pasados, haciendo reflexiones sobre ella misma y sobre su madre y manifiesta una afectividad no explícita. La valoración realizada por la narradora es ético–psicológica. La narradora realiza una apreciación con inseguridad en la existencia real del padre. Es una valoración axiológicamente ambivalente; no se define la posición de la narradora y queda abierta a cualquier interpretación. Se valora la respuesta psicológica de la narradora ante la actitud ética de la madre.

2. «But I didn't understand anything about exhaustion, worry, lack of a proper diet; I just thought she wanted to work, to be away from the house. I didn't blame her».[6]

En este enunciado la narradora reflexiona, según su conocimiento limitado de la realidad objetiva por su corta edad, sobre cómo las condiciones socio-económicas pueden influir sobre el estado psíquico y físico de la madre: cansancio,

[5] Mi madre y mi padre no estaban casados. Mi madre debió quererlo; nunca hablaba mal de él cuando era pequeña, era como si nunca hubiera existido. [trad. a.]

[6] Pero yo no entendía nada sobre el cansancio, las preocupaciones, la falta de una dieta apropiada; yo solo creía que ella quería trabajar para estar lejos de la casa. No la culpaba. [trad. a.]

ansiedades, poca alimentación. La narradora niña hace una valoración apreciativa, axiológicamente ambigua, que manifiesta incertidumbre al reconocer que ella no sabía sobre esos problemas. Esto influirá sobre la valoración apreciativa, negativa, en el dominio ético-psicológico que emite sobre la actitud de la madre.

3. «And then he began to touch me and I was scared…he raped me. But afterwards he told me he hadn't forced me, that I felt something for him, and he gave me some money. I was crying, going down the stairs. I wanted to kill him».[7]

La narradora emite una valoración sobre sus sentimientos, pues reacciona ante un contexto en que el otro le está causando una agresión tanto física como psíquica. Consecuentemente, la narradora realiza una apreciación negativa, con un grado de indefinición que se traduce en miedo ante una situación terrible de violación de la que no puede defenderse. Después ella presenta sus sentimientos con expresividad desbordada, al referir lo que el manipulador le asegura que ella siente. Hay un propósito ilocutivo implícito de presentar los hechos al lector y sea hasta cierto punto cómplice de ellas. Además, presenta el odio que se manifiesta como expresividad desbordada en deseos de matar al amante.

4. «What did I know about 'equal rights'? What did I care about 'integration'? I was sixteen! I wanted somebody to tell me I was pretty and he was telling me that all the time».[8]

La narradora es a la vez valoradora y objeto de la valoración, pues valora su posición ético–psicológica e ideológica ante situaciones de la realidad, y de posiciones políticas del momento, que no identifica quizás por su juventud. Realiza una apreciación negativa, reflexiva, con inseguridad. Ella no sabía de derechos, ni igualdad, ni de integración racial y la narradora reflexionando sobre esto, considera que era muy joven para tener una posición radical. Su expresividad se desborda por su deseo de recibir valoraciones estéticas positivas sobre su apariencia física. En la estructura de superficie el agente ilocutivo «amante» aparece como objeto de la valoración, pero en la estructura profunda es la narradora quien tiene posiciones ambivalentes ante las valoraciones estéticas positivas.

5. «He kept trying to make me go with him. And out of habit I guess I did. My body did what it was being paid to do. And Mama died. And I killed Bubba».[9]

En este enunciado la narradora nos presenta de manera implícita en la estructura de superficie que valora negativamente el comportamiento manipulador del amante, cuando en la estructura profunda continúa valorando negativamente su propio comportamiento ético-psicológico. Seguidamente valora su cuerpo como un objeto inanimado en la estructura de superficie, cuando implícitamente en la estructura profunda continúa valorando su comportamiento

[7] Y él comenzó a tocarme y yo estaba asustada… y me violó. Pero después me dijo que él no me había forzado, que yo lo quería, y me dio dinero. Yo iba llorando al bajar las escaleras con ganas de matarlo. [trad. a.]

[8] ¿Qué sabía yo de igualdad de derechos? ¿Y de integración? ¡Yo tenía dieciséis años! Yo quería que alguien me dijera que era bonita y él siempre me lo decía. [trad. a.].

[9] Él continuaba diciéndome que fuera con él, y creo que iba por hábito. Mi cuerpo hacía lo que le pagaban por hacer. Y mi madre murió. Y mate a Bubba. [trad. a.]

ético de forma negativa, por hacer lo que le pedían por dinero. Los dos últimos actos también son actos asertivos que llevan en su estructura profunda una valoración negativa matizada por una expresividad desbordada.

6. «The strangest thing was, Bubba's wife […] asked me if I'd mind looking after the children while she went to Bubba's funeral. I did it […] So, on the day he was buried I was in his house, sitting on his bed with his children, and eating fried chicken his wife, Julie, had cooked».[10]

La narradora considera extraño que la esposa del abogado le pidiera que cuidara a los niños, mientras iba al funeral del esposo, pero es astuta. Realiza una valoración negativa en la estructura profunda del enunciado al valorar sus acciones tanto espacial como temporalmente, al estar en la cama del hombre comiendo el día de su funeral. La narradora denota una posición psicológica de satisfacción también por el resultado de su acción y, aunque por las acciones negativas ejecutadas debería ser castigada, está presentado con evidente ironía, astucia y expresividad, por el poder que se le otorga. Señala el triunfo del blanco sobre el negro, de la mujer sobre el hombre, y de la injusticia sobre la inocencia ultrajada.

Resultados

La autora pone en boca de la narradora diferentes valoraciones y esta necesita de otros agentes para hacer su discurso más efectivo.

La narradora se caracteriza como una narradora omnisciente, que recuenta sus propias experiencias en primera persona, desde su niñez hasta llegar al punto del recorrido temporal desde el cual nos relata la historia. Presenta las características psicológicas de una adolescente en un medio hostil, de familia disfuncional. El discurso de la narradora está modalizado por su relación con la madre, que desde el punto de vista psicológico es una relación afectiva fuerte. Se evidencia durante el recorrido narratológico del cuento que la narradora en su rol de hija por momentos no está de acuerdo y critica, implícita o explícitamente, las posiciones que haya podido asumir la madre ante su relación con un hombre blanco; por esto sus valoraciones, debido al carácter de la relación, pueden reflejar diferentes posiciones modales axiológicas.

El discurso de los personajes femeninos valoradores en el cuento analizado está marcado por posiciones axiológicas positivas, negativas y ambivalentes, enmarcadas mayormente en el dominio ético–psicológico. Estos sujetos también se destacan por sus características de manipuladores; por ejemplo, la narradora, hija, ejerce un poder psicológico sobre la madre. La oposición de la madre resulta necesaria para que la autora presente las diferentes posiciones ideológicas existentes en esa situación. Aunque la madre ostenta posiciones de poder socialmente sobre su hija, es manipulada por esta última utilizando actitudes modales astutas para la consecución de sus objetivos.

[10] Lo más extraño fue que la esposa de Bubba me pidió que cuidara a los niños mientras ella iba a su funeral […]Entonces, el día que lo estaban enterrando yo estaba sentada en su cama con sus hijos comiendo pollo frito que su esposa había cocinado. [trad. a.].

La autora se encuentra en posición privilegiada para expresar opiniones sobre miembros de la comunidad negra estadounidense en general, y la del sur en particular. Estas posiciones ideológicas se expresan en las relaciones de poder, por ejemplo, la de la madre sobre la hija, y la del hombre blanco sobre la muchacha negra. Sin embargo, la autora no se concentra en los conflictos raciales solamente, su objetivo principal está en el dilema de la mujer en el contexto más amplio de la sociedad. Esto está sustentado por su conocimiento del contexto social, económico, cultural e ideológico en que se enmarcan las relaciones personales y sociales de los personajes que expresan los puntos de vista de la comunidad negra en general, y la mujer negra en particular, para hacer oír su voz en la sociedad estadounidense. En particular nos presenta la posición social de la mujer de las clases desposeídas, en su posición interseccional de ser mujer, pobre y negra. Esto último se realiza con efectividad gracias a la precisión de la autora en el uso de los recursos lingüísticos.

Conclusiones

El discurso literario tiene por característica el ser eminentemente modal, y la autora como sujeto de la enunciación utiliza ampliamente sus recursos lingüísticos para caracterizar el discurso de los sujetos valoradores y determinar cuáles son las posiciones psicológicas de cada uno de los personajes, así como las posiciones ideológicas, políticas y sociales de su entorno socio–cultural.

El grado de modalización expresiva y de conminación de la narradora queda perfectamente evidenciado con el propio título del cuento: «¿Cómo logré matar a uno de los más prominentes abogados del estado sin que se enteraran? Fue fácil». Es la forma en que la autora, representante del grupo de las mujeres negras, va a ejercer el poder y otorgárselo accional y discursivamente a la mujer en el cuento analizado.

Las feministas negras, entre ellas Alice Walker, señalaron que las mujeres negras experimentan un tipo de opresión diferente y más intenso. Este discurso no es único de las estadounidenses, sino que es también el reflejo de las experiencias de vida de mujeres negras en otros contextos. El movimiento feminista negro declara que el sexismo, la opresión de clase y el racismo están indisolublemente unidos. El pensamiento feminista negro como ideología es una herramienta particular del feminismo que lucha por vencer el sexismo y la opresión de clases.

Referencias bibliográficas

Álvarez, G. (2001). *Textos y discursos*. Universidad de Concepción.

AUSTIN, J. L. (1978). *How To Do Things With Words*. Oxford University Press.

AYALA, I. M. (2004). *La caracterización del discurso de los sujetos valoradores femeninos en cuentos de Alice Walker* [Tesis inédita en opción al grado de doctora]. Universidad de La Habana.

BAKHTIN, M. y V. N. VOLOSHINOV. (1979). *Marxismo y filosofía del lenguaje*. Nauka

CABALLERO, L. (1996). Ilocuciones Valorativas. En Gerd Wotjiak (ed.), *El Verbo Español*. Separata (pp. 5-10). Vervuert-Iberoamericana.

—. (2002). Modalidades semánticas del lenguaje. En M. Aleza Izquierdo (coord.), *Estudios lingüísticos Cubanos (II) Homenaje a Leandro Caballero Díaz* (pp. 137-160). Universität de Valencia.

COLLINS, P. H. (2000a). *Black Feminist Thought: Knowledge, Consciousness and the Politics of Empowerment*. Routledge.

—. (2000b). «The Social Construction of Black Feminist Thought». En James, J. & Sharpley-Whiting, T. D., *The Black Feminist Reader* (pp 25-45). Blackwell Publishers.

CRENSHAW, KIMBERLÉ W. (1991). Mapping the Margins: Intersectionality, Identity Politics, and Violence against Women of Color. *Stanford Law Review, 43* (6), 1241-1299.

CURBEIRA, A. (2004). Las categorías semánticas. En *Lecturas de semántica* (pp. 117-125). Editorial Félix Varela.

FILINICH, M. I. (1998). *Enunciación*. Eudeba

FOWLER, R. (1985). Power. En Van Dijk, T. (ed.) *Handbook of Discourse Analysis. Discourse Analysis in Society* (Vol. 4, pp. 187-90). Academic Press.

GALBÁN, A. M. (2003). *Aproximación al estudio de las categorías semánticas modales (valoración, lealtad, certidumbre, interés, afectividad y expresividad) y su expresión a través de verbos de las lenguas españolas y alemanas* [Tesis inédita en opción al grado científico de doctor]. Universidad de La Habana.

GREIMAS, J. A. (1970). *La semántica structural*. Gredos.

GRICE, P. (1978). Further Notes on Logic and Conversation. En P. Cole (ed.), *Syntax and Semantics*, Vol. 9 (pp. 113-128). Academic Press NY.

Guerin, W. y otros. (1966). *A Handbook of Critical Approaches to Literature*. Harper and Row, Publishers.

Hall, S. (1996). The problem of Ideology: Marxism without guarantees. En D. Morley, y K. H. Chen (eds.), *Stuart Hall: Critical Dialogues in Cultural Studies* (pp. 25-46). Routledge.

Hubbard, D. (1995). Society and Self in Alice Walker's In Love and Trouble. En Brown, J., (ed.), *American Women Short Story Writers. A Collection of Critical Essays.* (pp. 31-46). Garland Publishing, Inc.

King, D. (2002). Black *Women and Feminism. Women's Studies Encyclopedia*. http://www.gem.greenwood.com/wse/wse.jsp

Jabardo, M. (2012). Introducción. Construyendo puentes: en diálogo desde / con el feminismo negro. En Mercedes Jabardo (ed.), *Feminismos negros. Una antología* (pp. 27-54). Traficantes de Sueños.

Madeira, R.B. (1996). *Lógica e linguagem: uma lógica dos universos de discursos*. Editora Plêiade.

Moi, T. (1995). *Sexual/Textual Politics: Feminist Literary Theory*. Routledge.

Parret, H. (1987). La enunciación y su puesta en discurso. *Cruzeiro Semiótico nº 6*. En Florencia Bernhardt. Teorías del sujeto en la tradición francesa. www.proyectoazul.unlu.edu.ar/ColgarF/Teoriadelsujeto.doc

Petöffi, J. (1978). *Lingüística del Texto y Crítica Literaria*. Editorial Comunicación.

Pottier, B. (1987). *Le conceptuel et le linguistique. Les catégories sémantico-grammaticales. Théorie et analise en linguistique*. Hachette

Robins, R. (1976). *General Linguistics. An Introductory Survey*. Longman Group Ltd

Traugort, E. y M. L. Pratt. (1980). *Linguistics for Students of Literature*. HBJ

VV.AA. (1984). *Diccionario Enciclopédico Filosófico*. Progreso

Van Dijk, T. A. (ed.). (1985). *Handbook of Discourse Analysis*, vol. 4. Academic Press.

—. (1995). De la gramática del texto al análisis crítico del discurso. *Beliar, 2* (6), 20-40.

—. (1997a). Discourse as Structure and Process. En *Discourse Studies: A Multidisciplinary Introduction*, Vol. I (pp. 18-59). Sage Publications.

—. (1997b).The Study of Discourse. En: *Discourse as Structure and Process* (pp. 21-65). Sage.

—. (1998). *Ideology. A Multidisciplinary Approach*. Sage

WALKER, A. (1973). *You Can't Keep a Good Woman Down* (pp. 46-49). HBJ.

—. (1983). *In Search of Our Mother's Gardens* (pp. 230-238). HBJ

Teatro, Revolución y racialidad bajo la lupa afrocubana

Theatre, Revolution, and race relations through the lens of Afrocuban lens

Dr. Alejandro L. Fernández Calderón
Colaborador.
International Association of Inter-American Studies.
Universidad de Bielefeld (Alemania).
alejandrofc1977@gmail.com

RESUMEN. El *teatro afrocubano* es una problemática desatendida dentro de las discusiones actuales del *racismo* en Cuba. Sin embargo, en las biografías de sus exponentes, afrocubano/as en su mayoría, visibilizó/a los desafíos alrededor de la construcción después de 1959 de la *identidad* negro, revolucionario y/o antirracista. En el presente texto se analiza cómo sus protagonistas a partir de sus propuestas escénicas, combinaron su compromiso social y racial.

Palabras clave: Teatro afrocubano, Revolución, Cuba.

ABSTRACT. *Afro-Cuban theater* is a neglected subject within current discussions of *racism* in Cuba. However, in the biographies of their exponents, mostly afro-cuban, it made visible the challenges around the construction after 1959 of being black, revolutionary and/or anti-racist *identity*. This text analyzes how their protagonists base on their scenic proposals, combined their social and racial commitment.

Keywords. Afro-Cuban theater, Cuba, Revolution.

¿Existe en Cuba un teatro afrocubano?

Como parte de las discusiones actuales del legado afrodescendiente, el término *afrocubano* se halla en permanente debate. Tal denominación es parte intrínseca de una definición macro: *lo cubano*, concepto que invita a repensar nuestras raíces y proyecciones. Dos categorías expresan la intersección: raza y revolución. La primera vinculada a la histórica del racismo en Cuba, en tanto la segunda evento que trastocó el orden sociopolítico de la nación. Entre ambas el teatro de este carácter es un puente del campo cultural que permite la comprensión de lo afro en la escena teatral, reflejó de un auténtico discurso afrocubano y caribeño.[1] Su realización se representa a través de textos dramáticos y/o espectáculos en que los negros, su cultura y su visión ideológica de y para el mundo aparecen como agentes y temática central (Alexandre, 2017, pp. 27-29). La Revolución Cubana contribuyó notablemente porque brindó espacio a la participación ciudadana de los negros y mestizos, aunque estableció requisitos a tono con su narrativa. Los especialistas han valorado la contribución artística del sector, pero sin enfocar la dinámica teatral dentro de la compleja agenda revolucionaria. Raza y revolución dialogaron durante décadas en el enfoque de sus protagonistas.

Hay personas que se llaman revolucionarios y son racistas

Fidel Castro lo definía en su discurso de finales de marzo de 1959, que colocaba la discriminación como uno de los problemas más difíciles a enfrentar y afirmaba que mediante la educación y no con leyes se resolvería, (Castro, 1959). Para la formulación del cambio social deseado se generaron nuevas identidades colectivas —pueblo, barrio, nación— que recogieran el espíritu del proyecto político. La relación raza y revolución no contaron un constante equilibrio dentro de las coyunturas históricas de sus vínculos. Al respecto, deben valorarse las siguientes consideraciones:

1- La raza operó desde 1959 condicionada a las agendas de la voluntad institucional.

Si bien en los primeros años existió un activo proceso de modelación, posteriormente se produjo cierto retraimiento oficial durante décadas. En el proceso

[1] No es mi interés agotar el análisis de todas las obras teatrales, sino seleccionar algunas figuras y propuestas representativas que establezcan las complejas relaciones de las identidades en el binomio raza y revolución. Las investigaciones de Inés María Martiatu Terry (1942-2013) han contribuido notablemente al esclarecimiento de la temática. Defino el término de teatro afrocubano, apoyando la propuesta teórica del investigador Marcos Antonio Alexandre. Desde esta perspectiva la conceptualizó de la línea de trabajo escénico que expresa las matrices del rito y la representación desde el capital cultural afro mediante elementos danzarios, textuales y del rito colocando la temática negra en el centro del enfoque teatral como discurso de reivindicación social. A lo largo del texto me referiré indistintamente a la población afrodescendiente como afrocubano, raza negra y negros y mestizos.

se legitimó el apoyo popular a través de la transformación radical de las barreras segregativas para la formación de una sociedad más justa. La intervención estatal impactó por sus propósitos de establecer la igualdad de derechos y oportunidades, dando respuesta a las postergadas demandas de los sectores marginados durante la primera mitad del siglo xx. Los afrocubanos en su mayoría conformaron en la República un sector sobre-representado en la geografía de la pobreza, limitados para la entrada a puestos de trabajo, hoteles y lugares públicos, por el funcionamiento del racismo estructural, que obstaculizó sus esfuerzos de ascensos en la vida pública. La configuración del orden revolucionario desechó los viejos mecanismos de expresión —sociedades, prensa, eventos— y agrupó homogéneamente a blancos, negros y mestizos más allá del color de la piel. La solución del *problema negro* se realizó desde la integración social, por lo que muy pronto, la visión romántica de los líderes estimó que la eliminación del racismo quedaba resuelto a través de la educación de las generaciones futuras. Tempranamente en 1962, en medio de la prisa de otras tareas, se determinó la temática innecesaria de nuevas reflexiones y por ende, sin requerimiento de nuevos debates (De la Fuente, 2000, pp. 383 y 384).

Pero los revolucionarios continuaron siendo racistas, atrapados en las trampas del sentido común. La circunspección institucional reveló ambigüedades, ya que hablar del tema se consideró la división de los humildes. De esta manera, se produjo un consenso donde la nueva identidad revolucionaria, definida a si misma de antirracista, minimizó los puntos de partida de los grupos, diseminados en las nuevas organizaciones de masas creadas. El racismo no se asoció a su larga presencia histórica sino a las manifestaciones de la contrarrevolución anticubana. Al declararse solucionado el fenómeno sentó un precedente que subestimó por décadas sus dimensiones intersubjetivas, los imaginarios sociales y efectos.

Durante décadas la temática se incluyó en la zona de la invisibilidad. El mutismo estatal apresó a la raza dentro del marco de la historia y el pasado, enfocado en los temas de la esclavitud, las conspiraciones y las guerras de independencia. La riqueza espiritual del credo afrocubano se confinó a las manifestaciones folklóricas, en tanto su legado religioso fue reprimido por considerarse antítesis del dogma del hombre nuevo. Finalmente en el Tercer Congreso del Partido Comunista de Cuba (PCC) en 1986, Fidel Castro se refirió a las bajas representaciones de negros y mestizos en cargos y la necesaria observación de la tesis de las distintas formas con que negros y blancos se beneficiaron de la redistribución de la riqueza, el acceso al trabajo y la educación (Serviat, 1986).

A finales del siglo xx la desaparición del campo socialista visibilizó la precariedad del proyecto en cuanto a las realidades raciales. Si bien la crisis impactó en todos los sectores, actualizó a niveles insospechados una nueva problemática: las desigualdades, donde los afrocubanos estaban en desventajas. La limitada y depreciada oferta estatal dejó al grupo sin protección junto a visibles manifestaciones de discriminación, por años cómodamente asentados en la vida privada y la familia, como sistema de representaciones del racismo en las condiciones

del socialismo cubano. Los intelectuales y artistas demandaron la atención directa de las instituciones oficiales que hasta hoy permanecen en discusiones sin lograr políticas efectivas para enfrentar el fenómeno. Actualmente existe cierta recuperación del tema ante la evidencia de las diferencias sociales y los prejuicios (Alvarado, 1997, pp. 37-43; Morales 2007 y Romay 2012).

2- La identidad racial se enmarcó como parte de la narrativa revolucionaria popular

La agenda revolucionaria colocó a los humildes en calidad de protagonistas, donde su prédica proyectó la conformación del supranacional *deber ser revolucionario*, concepto anexado a sectores como la mujer, el campesinado, el negro y los niños. Por ende se debía hablar de revolucionarios, compañeros, camaradas más que de negros y blancos. Una realidad se enfatizó: el cambio era a favor de los humildes, aunque los humildes también podían ser racistas. Esta proyección de *lo humilde* fue politizada por su potencial frente a las expresiones catalogadas de pequeño-burgués y extranjerizantes, dañando su carácter genuino. Los mecanismos de discriminación se volvieron sutiles, reflejo de su larga duración en la cultura y las mentalidades, manifestándose con refinadas maneras de enunciación. Por la ausencia de nuevas reflexiones los prejuicios adoptaron nuevas prácticas, por lo que la raza continuó teniendo un significado social y cultural, complicando las formas de entendimientos. Los negros, blancos y mestizos, catalogados de humildes, reprodujeron desde la intencionalidad o la ignorancia los imaginarios raciales y una gama de actitudes discriminatorias, muchas veces no reconocidas como racistas.

3- El teatro reflejó los componentes afro desde la lectura histórica, popular y espiritual en función del proyecto social.

A pesar de las incoherencias entre raza y revolución los arsenales del teatro ofrecieron un inclusivo y efectivo instrumento en sintonía con las distintas épocas del proceso. Se apeló a lo más auténtico de sus tradiciones, donde su legado cultural representó un elemento vital dada la capacidad simbólica de sus prácticas y formas de resistencia.[2] La articulación de tales aproximaciones se realizaron desde un postulado establecido desde 1959: «Con la revolución todo, contra la revolución nada». La definición de tales fronteras se tornaron complejas por las modificaciones del *statu quo* respecto a la política cultural dentro de los parámetros a cumplirse en las obras de los creadores. Estos a su vez negociaron sus propuestas mediante acercamientos a favor de sus objetivos escénicos y raciales que enfrentaron el desafío de combinar sus acciones escénicas a tono con el evento revolucionario. Para ello formularon un diálogo desde distintas gama de identidades y narrativas escénicas.

[2] En Cuba existen una amalgama de expresiones religiosas por la herencia de sus etnias —yoruba, lucumí, bantú— que provocaron un intenso proceso de simultaneidad de cultos. Aquí sobresalen la Regla de Ocha, el Palo Monte, el sistema de Ifá, la práctica de los abakúa y el espiritismo. Ninguna se excluye entre sí y una persona puede pertenecer a más de una de las mismas.

Ser revolucionario, negro y/o antirracista

No resulta fácil establecer una tendencia alrededor de las distintas propuestas proyectadas entre los dramaturgos y los directores. La primera particularidad es que no todos sus miembros pertenecen a la raza negra, aunque bien representan la mayoría. De esta perspectiva se observa la superación de la barrera del color de la piel mediante la presencia de una postura antirracista como frente común de trabajo.

De izquierda a derecha: Yana Elsa, Alberto Curbelo, Yulky Cary y Eugenio Hernández. En la mesa sentados Gerardo Fulleda, Rogelio Martínez Furé y Nancy Morejón. Foto: Cortesía de Gerardo Fulleda León.

Sus exponentes fueron imbuidos de la prédica nacionalista, pues tuvieron la oportunidad de participar desde el comienzo de los años sesenta en las distintas transformaciones. Casi todos arribaron muy jóvenes, siendo una generación que nació y vivió el ocaso de la República y sus barreras raciales. Las generaciones posteriores de creadores estuvieron influenciada por el espíritu de la integración social. El destacado dramaturgo afrocubano Gerardo Fulleda, nacido en Santiago de Cuba, resalta la experiencia de la revolución en sus posicionamientos, pues reconoce que de no haber vivido tal proceso, hubiera sido asimilado por la cultura imperante de la jerarquía racial. La vivencia de la

subversión marcó en su biografía la formación de un compromiso militante en la causa de una sociedad de real igualdad. También afirma que los creadores blancos se comprometieron por la conciencia de la experiencia revolucionaria frente prejuicio racial (Gerardo Fulleda León, comunicación personal, 22 de febrero de 2019). La identificación se alcanzó tanto por la pertenencia y/o por la posición frente a la discriminación.

Este criterio se refleja en Alberto Curbelo, de raza blanca y natural de Camagüey, director del grupo teatral *Cimarrón* (1995), dramaturgo consecuente con el pensamiento de José Martí en su prédica racial. Curbelo ha trabajado activamente en el rescate de las tradiciones orales y la mitología, interés creado durante su estancia durante más de una década como profesor en Sierra de Cubitas, zona de taínos y cimarrones, donde recopiló de sus habitantes fábulas y refranes (Alberto Curbelo, comunicación personal, 28 de marzo de 2019). Sus motivaciones surgieron al calor de su participación en las tareas de la subversión, imbuido en la leyenda revolucionaria.

Gerardo Fulleda León.
Foto: Cortesía del entrevistado

Al respecto hay un evento trascendental en la formación teatral: la participación en los Seminarios de Dramaturgia realizados entre 1961-1964 para el adiestramiento de los nuevos talentos. En paralelo se realizaron iguales ediciones en el campo de la etnología y el folklore. Aquí asistieron algunos de jóvenes como Eugenio Hernández, Gerardo Fulleda, Xiomara Calderón entre otros futuros realizadores del teatro popular. La experiencia fue enriquecedora ya que acontecía en medio de una activa rehabilitación de lo afro mediante la presentación de espectáculos dramáticos en las manifestaciones de música y danza.[3] En el seminario muchas personas encontraron las herramientas para los códigos del teatro y la dramaturgia.

De forma sistemática los participantes mostraron su compromiso racial mediante el distanciamiento de la representación superficial y pintorescas de los personajes negros. Sus propuestas se desmarcaron de la zona habitual ofreciendo miradas polémicas y conflictivas. Su trabajo marcó su orientación revolucionaria que les permitió ganar prestigio dentro de sus instituciones. Gerardo Fulleda dirigió durante años la compañía teatral *Rita Montaner*, Eugenio Her-

[3] Los espectáculos son *Mulato, El milagro de Anaquillé* y *Suite Yoruba* entre otros.

nández fue director en 1987 de *Teatro de Arte Popular* y luego fundó *Teatro Caribeño* (1990), Yulky Cary realizó otro tanto con *Anaquillé* y Fátima Patterson con *Macubá* (1992). Sus proyectos enuncian vocablos que proyectan su identidad negra, asumiendo objetivos de trabajo para la creación de espacios de acción de universo por medio de relatos e imágenes para su comunidad.

Tres exponentes sobresalen bajo la mirada de los estudiosos y especialistas: Eugenio Hernández, Gerardo Fulleda y Fátima Patterson. No obstante, existen otros ejemplos notables como Alberto Curbelo, Xiomara Calderón, Yulky Cary, además de los ya fallecidos Tomás González Pérez (1938-2008) y Tito Junco Martínez (1944-2003) por citar algunos. Desde la relación de género cabe apuntar que existe una mayoría masculina; en cuanto a la presencia femenina descollan Fátima Patterson con el *Cabildo de Santiago* y luego con *Macubá* (1992), Yulky Cary con *Anaquillé* y Xiomara Calderón con *Espacio Abierto* (1995). Las tres directoras han contribuido en la intersección raza, racismo y género, mostrando su condición de mujer negra en una sociedad patriarcal.

El enfoque fundamental del sector parte de un discurso alrededor del personaje negro conectado a la memoria de África y el compromiso revolucionario, principio que expresa su activismo social y racial. La reconformación de sus identidades acontece desde la divulgación de los elementos de influencia africana con obras que proponen imágenes simbólicas que define a su comunidad en sí misma, autodefinición que corresponde no solo al grupo sino a otros actores más allá de su color de la piel, (Mignolo 2000, pp. 34-52). La reinterpretación de las prácticas de origen africano muestran novedosas nociones raciales a través del relato popular, requisito principal del recato oficial, con performance de reconocimiento grupal y social.

Sesión de trabajo del grupo Espacio Abierto.
Foto: Cortesía de Xiomara Calderón

La puesta en escena del juego de las identidades

La narrativa afro teatral parte del análisis y cuestionamiento del antiguo *statu quo*, que tradicionalmente ancló a los afrocubanos bajo una serie de etiquetas, algunos desafortunadamente se adaptaron al contexto revolucionario. Pese a su supervivencia se produjo la revitalización del ciudadano negro, con identida-

des de rupturas, cambios y continuidades. Desde el énfasis en lo popular los directores aprovecharon su carácter con la proyección de elementos universales, releyendo en versión afrocubana y caribeña a los clásicos europeos Eugenio Barba, Konstantin Stanislavski y Jerzy Grotowski.[4] Además hallaron similitudes regionales, dada las analogías raciales en países como Haití y Brasil, más allá de las fronteras físicas, convergiendo en la divulgación del legado africano en Latinoamérica y el Caribe, pues detrás de los vestuarios y máscaras se encuentra la rebeldía y la resistencia. Como bien reconocen algunos estudios nuestras culturas no fueron únicamente subproductos coloniales, sino también sistemas de reapropiación y transcodificación donde tradición y oralidad fueron herramientas en el trabajo de la escena (Alexandre y Rojo, 2003, pp. 161-182). La identidad caribeña es un entrañable proceso de mutaciones que identifica la trascendencia de la palabra de origen sagrado y oral que enfrenta el fetichismo de la escritura, a la vez que permite textos alternativos y descolonizadores. En Cuba su proyección surgió de los barracones y la vida oprimida de los esclavos y libertos. La esclavitud y el racismo fomentaron una común leyenda entre comunidades regionales que dialogaron desde el rescate de los valores de la población negra. Debe aclararse la cierta complejidad del término teatro negro, muy claro en el caso brasileño, pero con otras connotaciones en Cuba, por la influencia del paradigma revolucionario cubano. A pesar de la diferencia de los modelos sociales se conformó un teatro afro-caribeño imbuidos por las historias, las memorias y las significaciones de las identidades que otorgaron voz a los sujetos silenciados. En su proyección se produce lo que define Marco Alexandre de *corpo negro pulsante* donde el cuerpo del actor negro en la escena integra la matriz ancestral del continente africano y el corpus de reminiscencias desde la memoria colectiva evocadas en el rito, el performance y el espectáculo (2017, pp. 23 y 24).

El escenario insular muestra dos vitales contribuciones:

1) La valía del elemento espiritual afro en calidad de riqueza teatral: La identidad racial desde las prácticas afro constituye un elemento dinámico caracterizado por la renovación y la autenticidad. Su condición explora una serie de aspectos escénicos insertados en el teatro popular que abarcan la cosmogonía de las etnias africanas.

2) La elaboración de la historia particular de los afrocubanos dentro de la nación: Se observa el relato de los negros y mestizos antes y después de la Revolución, superando la tendencia a una educación donde el color de la piel contiene imágenes tendenciosas. Hasta hoy persiste cierto desconocimiento del valor del

[4] Konstantin Stanislavski (1863-1938) fue un actor, director teatral y pedagogo que creó el método interpreativo, en que el actor mediante la imaginación e improvisación ejecuta las emociones de su personaje. Su obra ha influido en muchos directores del teatro cubano. Eugenio Barba (1936-) es el creador del concepto antropología teatral y su labor ha marcado por su propuesta escénica de las acciones cotidianas. Jerzy Grotowski (1933-1999) es el precursor del teatro pobre que enfatiza el trabajo actoral sin el empleo de técnicas preestablecidas, donde entremezcla el psicologismo de Stanislavski con el teatro oriental.

grupo en la formación de la nación, ya que sus aportes siguen siendo incompletos y carentes de los complejos procesos de su inserción social en un ambiente estratificado y racista. Los afrocubanos son simplificados desde leyendas esclavistas y posiciones subordinadas sin diferenciar sus conflictos internos ni ofreciendo reconocimiento a la altura de su contribución.

Los antecedentes de las investigaciones del personaje negro en el teatro se ubican en los años cuarenta del siglo xx. Hasta ese instante el género bufo ocupaba el lugar para la temática reducido a la complacencia y la ironía. Inés María Martiatu sostiene que la aparición de la mitología yoruba se produce con las puestas *Argallú Solá Ondocó* (1941) de Paco Alfonso, leyenda recogidas de Rómulo Lachatañeré y *Electra Garrigó* (1948) de Francisco Morín, pieza que inauguró el teatro cubano moderno.[5] Otros autores también destacan la renovación desde la perspectiva social presente en las obras *Realengo 18* (1939) de Teté Casuso, *El mulato* (1940) de Marcelo Salinas, *Poemas con niños* (1943) de Nicolás Guillén, *Tambores* (1943) de Carlos Felipe centrada en la situación de los sectores populares (Castellanos y Castellanos, 1994 y Martiatu, 2000). Aquí se suman las recopilaciones investigativas de Lydia Cabrera, Rómulo Lachatañeré y Fernando Ortiz. Este último demuestra el profundo carácter dramático de las liturgias con sus componentes musicales, corógrafos, teatrales y de pantomima que relacionan rito, liturgia y teatro. El autor otorga significado al chaman por sus habilidades del baile, la actuación y las musicales, que retoman el patrimonio de los cabildos y el carnaval como eventos de procesión dramáticos y performance rituales. La música y la danza constituyen parte de las representaciones de la culebra, el alacrán y la procesión abakúa, prácticas de gran cosmogonía visual y litúrgica teatral por sus mensajes y textos (Ortiz, 1951 y Castellanos y Castellanos, 1994).

Tales propuestas acontecieron en la coyuntura republicana donde generalmente las jerarquías descalificaron al negro como protagonista de las tablas. Su lugar se marginó entre los repertorios de personajes enmarcados en la periferia de modernidad, repleta de arquetipos que justificaron el sistema de exclusión. Después de 1959 se cambiaron las pautas sobre las cuales la raza y sus significados fueron representados. El teatro afrocubano actuó desde relecturas que recodificaron uno de los componentes principales de los afrodescendientes: su complejo legado religioso.

La identidad espiritual afrocubana

Dos significativas aportaciones revelan las creencias afro para el teatro popular:

1) La reinterpretación escénica de las prácticas mediante el empleo de sus cosmogonías étnicas más allá de los tratamientos intrínsecos del ejercicio de

[5] La leyenda es la trama de Argallú, el banquero que recibe en pago de sus servicios de cruzar el río el cuerpo de Obatalà en forma de mujer. Célibe hasta ese momento, queda deslumbrado para siempre por el amor de la oricha que le olvida de inmediato, aunque concibió del encuentro su hijo Changó.

fe, que condujo a niveles sin precedentes el rito como parte de la cultura popular con un mensaje de legado ancestral frente a las imágenes tradicionales. Su variedad mitológica, musical, dramática permite un espacio de interacción escénica de capital cultural para la representación más allá del credo. Algunos especialistas la denominan como *Teatro de los dioses*, propuesta de Inés María Martiatu (1992, pp. 96-115). En la puesta en escena la visión de África confluye desde los patakíes, las mitologías y los rituales, contribución que se suma a los esfuerzos del teatro caribeño y trasciende la frontera física para sumarse a la identidad regional.

2-) Asunción del rito en función del ejercicio y montaje teatral a partir de creativos métodos de trabajo de actuación para los espectáculos. Se emplean los recurso de la expresión corporal, la máscaras y otras técnicas que muestra el rito como definición del mito escenificado (Martiatu, 2000).

Desde esta perspectiva se otorgó un giro al campo religioso, habitualmente diseñado desde calificativos de otredad: brujería, ñáñigo, brujo, atributos que permanecen hasta la actualidad. La escena estableció puntos de distanciamiento de tales construcciones para recrear las identidades, asociadas al género, la raza y la clase social, promoviendo formulaciones estéticas y renovadoras del culto a los orichas. Esta nueva perspectiva ha producido nuevos métodos de aproximación desmarcados del sentido común del racismo. Los directores desarrollaron una línea estética deslumbrante para colocar las creencias en un plano superior que Inés María Martiatu define el rito como el mito escenificado. Al respecto considera:

> Mediante la reproducción de un hecho o su contrario se trata de encontrar el simbolismo, la secreta relación entre el objeto, los gestos, la palabra, la capacidad para convocar la fuerza y ponerla en función de la vida, de la liberación de emociones positivas […] Las fuentes de un teatro caribeño en las fiestas rituales de todos los sistemas mágicos-religioso en el carnaval y en las fiestas populares. En estas representaciones la música, el canto, la danza, la pantomima, la actuación y la poesía y en algunos casos hasta la acrobacia, desempeñan función dramática, tiene como objetivo la comunicación con lo sobrenatural o actúa en dependencia de la realidad, del grupo social que se sirve de ellas para expresarse (1997, p. 100).

La relación entre drama, danza y música revelan un rol central de tales referencias empleando una variada gama de expresiones representativas. Lo religioso trasciende su espacio desde novedosos acercamientos donde los cultos son punto de partida de otras reapropiaciones. El texto, los conflictos y los personajes se imbrican en otras recreaciones visuales con sus rituales. La oralidad mantiene su condición de carácter sagrado frente al texto escrito, pero al mismo tiempo establecen puentes de contacto.

Desde la escena temprana evidencia estas re-lectura de los convulsos años sesenta *Santa Camila de la Habana Vieja* (1962), de José Brene y la paradigmática *María Antonia* (1967) de Roberto Blanco con guión de Eugenio Hernández.[6] La primera ambientada en los primeros meses posterior a 1959, donde la pareja Camila y Ñico se debate entre sus prácticas y las costumbres. La segunda puesta fue protagonizada por Hilda Oates, donde se teje la trama de una mujer mestiza en el violento pasado republicano. Algunos especialistas han enfatizado el novedoso abordaje de la Santería y el rompimiento con el género bufo, pues trasciende lo costumbrista y se alcanza la categoría de drama (Duke, 2012). Además son determinante los conflictos de las protagonistas con su creencia y su vida personal. Se deconstruye el mito del fanatismo individual desde la desobediencia y la duda llegando a la muerte, presentada como instante de liberación. *María Antonia* rompe el arquetipo del creyente tradicional en tanto su madrina continua el rol de protectora. Una puesta en versión de la tragedia masculina lo representa *Réquiem por Yarini* (1965). Se refleja en cada obra las relaciones de los humanos con sus creencias donde el individuo es protegido, advertido o castigado por sus dioses que dictan sus conductas.

Esta tendencia del tratamiento afro ocurrió en medio de la plena ofensiva revolucionaria contra las religiones, siendo singular la presencia de su trabajo con el público infantil. El Guiñól Nacional estrenó las piezas *Chichirekú* (1962), *La loma de mambiala* (1966), *Shangó* de Irmá (1967), *Ibeyi Aña* (1968). En La Habana contó con el grupo *Anaquillé* fundado por Yulky Cary Córdoba, además del apoyo del Guiñol de Cienfuego y Santiago de Cuba. El tratamiento a las leyendas afrocubanas para el público infantil se mantuvo en la mirada de Alberto Curbelo con *El Jigüe* (1984) y *Patakín de una Muñeca Negra* (1993) y el grupo *Papalote*. Llama la atención que las puestas se realizaron en medio del mutis oficial sobre el racismo. La capacidad de las obras para insertarse se encuentra en el carácter didáctico que funciona con un objetivo central del proceso político: la formación y educación de las nuevas generaciones. Sus potencialidades descansan en la calidad de leyendas atractivas por sus vestuarios y máscaras, junto a los contenidos narrativos y sus enseñanzas. El corpus espiritual afrocubano se destinó al desarrollo de valores humanos para su comportamiento en la sociedad. El niño recibió desde las fábulas africanas recomendaciones para su existencia, siendo un público idóneo para el fomento de los valores morales a tono con la identidad revolucionaria en función de la narrativa popular. La elaboración de la identidad pueblo y colectividad son centrales en el modelo cubano.

En otro sentido se realizó el rescate y la divulgación de las tradiciones desde manifestaciones como la danza, aspecto meritorio del repertorio teatral, no solo a nivel del trabajo actoral sino en la relación con el público. Los atributos religiosos de los cantos, los vestuarios y los instrumentos fueron parte del arsenal de grupos como el *Cabildo Teatral Santiago* en la región oriental. Aquí se observa

[6] En la primera puesta la santera Camila, devota creyente e hija de Changó, trata de llevar consuelo a sus vecinos, a pesar del conflicto de su marido Ñico que quiere apartarla de su religión. Con *María Antonia* está el conflicto que cree en los orichas pero les desobedece, además y de su relación emocional con los hombres.

el *teatro de relaciones* que produce un acercamiento con el público, considerado miembro activo del espectáculo.[7] Las obras *Cefi y la muerte* (1978) y *De cómo Santiago Apóstol puso los pies en la tierra* (1974) de Raúl Pomares, son obligadas referencias en la acción teatral. Su propuesta retoma el patrimonio de los cabildos y las comparsas en función de las procesiones que deambulan con su trama por las calles. Se deja atrás el ambiente de la sala y la ciudad se torna un espacio de instalación para el desarrollo teatral unido a la danza y la música. La procesión es la técnica del trabajo actoral para la relación de los personajes al estilo de Konstantín Stanislavski (Martiatu, 2000, p. 25).

Otra muestra que inserta el teatro en la colectividad son los eventos de las Noches del Cabildo donde se generaron reapropiaciones afrocubanas en versión escénica mediante las escenografías de altares y tronos junto a acciones de despojo y diálogos con actores en trance. Un interesante resultado del uso del rito representa *Baroko* (1990) de Rogelio Meneses. Aquí la identidad religiosa codifica el teatro de relaciones desde las tradiciones espirituales, pues se emplean rezos, agua bendita y actuaciones de actores posesos, recreando las técnicas de actuación de Stanislavski, la espontaneidad de Roland Barthes y la antropología de Jerzy Grotowsky y Eugenio Barba, singular reapropiación de los postulados del teatro en función de las expresiones afro. En 1987 ocurrió un evento único en el Festival de Caribe donde la actriz Celeste Garbey montó el espíritu de la desaparecida actriz Ana Guerrero en medio del espectáculo y con relación directa con el público presente. Hay cierta extrapolación a los rituales del evento del Güemilere, fiesta de la santería que incorpora al reparto de la puesta (Martiatu, 1992, pp. 99-110). El público es incluido en los cantos de la procesión, lo que convierte el rito en una manifestación popular. Las fronteras entre lo popular y lo ritual se diluyen dentro de la convocatoria masiva de sus participantes más allá del credo, dado lugar la simbiosis cultural, popular y religión. La identidad revolucionaria está presente por la reivindicación de las tradiciones en tanto la fiesta es el espacio teatral de su acontecimiento donde negocian y armonizan las identidades.

En los años ochenta ocurrió cierta ampliación del tratamiento de las puestas pues las temáticas alcanzaron un sentido más explícito en relación a las cosmogonías y con menos acento social. Son los años de las misiones internacionalistas en el continente africano y las batallas por la liberación de Angola. En el gremio se observan ciertos nuevos enfoque sobre la mitología de los orichas que actúan como mediadores entre los humanos y protagonista. Los diálogos alcanzan nuevas dimensiones de caracterización por las alusiones directas a las tradiciones africanas. En este contexto se presentan *Ochún y las cotorras* (1980), *Odebí, el cazador* (1982), *Oba y Changó* (1983) de Eugenio Hernández; también destaca *Okán, la dama del averreal* de Yulky Cary Córdoba. En el trabajo infantil

[7] Las relaciones son cortas obras que los negros y mestizos con escasos recursos solían representar en los días del carnaval en Santiago. Su origen proviene del teatro español pero en Cuba tomaron formas originales de la mitología afrocubana y su representación animal. En los años setenta se revitalizaron con los espectáculos del *Cabildo de Santiago*.

el *Teatro Papalote* desde 1982 destacó por su serie temática con *El gran festín* (1982), de línea arará de Dahomey, *Okín, el pájaro que no vive en jaula* (1988), *Obiayá fufelelé* (1989) y E*l tambor de Ayapá* (1987). Esta tendencia se mantuvo en la década del noventa con *Los Ibeyis y el Diablo* (1992), *Ikú y Eleggúa* (1994), *Ochún y el espejo mágico* (1995) y *Yemayá y la maravillosa flauta* (1996), en su mayoría de tradición yoruba.

De la etapa es *Chago de Guisa* (1989) de Gerardo Fulleda, ocupa un lugar cimero por su premio Casa de las Américas resaltando su propuesta mitológica de esencia humanista. La perspectiva histórica de la trama (1865-1866) donde el protagonista realiza un viaje ritual para su autoaprendizaje donde los anhelos de riquezas se convierten en experiencias. El componente de las adivinaciones son parte del corpus religioso para la educación personal de Chago, donde el oricha Elegúa representa el cambio en el camino de la vida. El autor muestra compromiso con su generación, raza y credo, más allá de los postulados oficiales (Martiatu, 2000).[8]

El tratamiento a las historias africanas revitalizan la identidad de la revolución en su política exterior con África. Se desborda el tradicional campo del folklore y se expresa una atención más sustancial con los aportes afrodescendientes. También acontece el descongelamiento político del tema racial en cuanto al alcance social del proceso para negros, blancos y mestizos. Se estimula la necesidad de una mirada crítica y profunda del conocimiento de las etnias y pueblos africanos, con objeto del reforzamiento de la identidad racial y cubana en el contexto revolucionario.

Con la crisis de los noventas y la visibilidad del racismo se acentuó el acercamiento de la lectura afrocubana, tendencia que ha ganado preponderancia en las últimas décadas por su potencial cultural y de resistencia en la narrativa revolucionaria. Los creadores demuestran mayor madurez en cuanto al trabajo de la escena creando instalaciones y diálogos de dimensión auténtica, con la intención de superar la visión superficial de folclore y brindar nuevas nociones a la identidad racial. Nuevamente aquí destaca Eugenio Hernández con *Oyá Ayawá* (1991), *El elegido* (1995), *Lagarto pisabonito* (1997) y *Changó Rey/ Cheo Malanga/ Chita no come maní* (2002). Alberto Curbelo presenta *La Emperatriz* (1994), *El Brujo* (1995) *Yeyé* (1996) y *Cubáfrica* (2017), apropiándose del bagaje de ascendencias africana en zonas de rigor estético y sentido rítmico contemporáneo. No hay religiosidad en sus puestas sino penetración en las realidades con un sentido peculiar de lo lúdico en la escena. También Mario Morales, director de *Teatreros de Orilé*, basa sus puestas en trabajo con los actores con el concepto de la posesión espiritista y ritualidad de los coros, cantos y sentidos sensoriales. Xiomara Calderón y el dramaturgo José Rodríguez Acea se unen a esta tenden-

[8] Inés María Martiatu afirma que *Chago de Guisa* es la reelaboración del mito yoruba desde el patakín de Ochosi de Mata, deida de la cacería, trasladado a la versión cristiano-bantú de la región oriental. Gerardo Fulleda utiliza ese sincretismo yoruba bantú en otros personajes como Bután; en congo es Osaín en yoruba, dueño del monte curandero, Sarabanda es Oggún, oricha de los metales, Siete Rayos es Changó, dios del trueno y Luleno es Babalú, oricha de las enfermedades. Entrevista citada.

cia con *La trampa de la muerte* (1999), *Retablo de un Reino* (2009) y *Los Dioses* (2014). Del trabajo de Xiomara Calderón apunta Gerardo Fulleda:

> Ella tiene el don de servirse de los textos dramáticos para desencadenar en escena alusiones y sensaciones de trascendencia popular; donde respiramos mucho de lo que somos. Las atmósferas que logra con cuidado y alto sentido expresivo se basan en el conocimiento del diseño de las actuaciones, actriz ella misma que puede provocar en sus puestas una relación singular con los espectadores de empatía sensible. (Gerardo Fulleda León, comunicación personal, 22 de febrero de 2019).

Las puestas contienen un referente a la liturgia afrocubana reforzando los valores de este carácter con el trabajo de montaje y la expresividad escénica. El aporte del rito como metodología de trabajo está en la mira del gremio, combinando prácticas del credo en función escénica, superando el carácter tradicional del teatro. Las ediciones del Seminario Internacional «Rito y representación» fueron valiosos intercambios entre los especialistas y los dramaturgos para actualizar sus herramientas de trabajo. De esta manera se manifiesta el carácter ancestral afrocubano bajo las demandas del modelo cubano, recreando un corpus de imágenes donde lo negro y lo afro adquirieron nuevas dimensiones de abordaje estético en función de resaltar la esencia popular. Con la crisis de valores y los prejuicios lo afro operó como antídoto de resistencia y preservación del santuario social colectivo. Para su efectividad se necesitó repasar las imágenes construidas y reescribir las memorias de los grupos. El teatro constituyó desde mucho antes de la crisis un actor dinámico en el relato particular de los afrocubanos.

Otra contribución a la historia de la gente sin/con historia

Los afrocubanos durante décadas anteriores a 1959 entraron bajo la condición de los invisibilizados de la historia. Sus numerosas contribuciones en la vida social y cultural fueron filtradas y solapadas bajo la imagen de folclor y exotismo. Con la Revolución se desarrollaron nuevas narrativas para el proyecto de igualdad asociadas a las epopeyas independentistas y las sublevaciones de esclavos. No obstante, el negro continuó subordinado en el grupo social salvo contadas excepciones. En el teatro ocurrió cierta rehabilitación que cuestionó el costumbrismo bufo de Bartolomé Crespo Borbón con el seudónimo *Creto Gangá*, la mulata zalamera, el gallego así como el negrito y sus versiones —bozal, catedrático— arquetipos del pasado colonial y republicano. En el afán de reformular nuevas identidades raciales revolucionarias los creadores promocionaron el relato histórico atendiendo a dos ejes fundamentales: el pasado histórico y el contexto revolucionario. De esta manera, se creó cierto consenso artístico

que relacionó la contribución de los negros y mestizos con su protagonismo histórico. El objetivo central constituyó dotar a la identidad negra de elementos consustanciales a su participación en la nación y deconstruir su imagen marginalizada de grupo explotado, rescatando mostrando teatro dramático el acercamiento histórico y popular.

Desde la trama del pasado es *María Antonia* la primera temprana heroína mestiza del drama republicano, escrito desde la triunfadora Revolución. Su historia simboliza a la mujer negra víctima del contexto social jerárquico —mestiza, mujer, pobre, sin educación— cuestiones que en los años sesenta se declararon como resueltos por el proceso político. A través de su tragedia se reafirma la Revolución que incorpora a las mujeres y a los afrocubanos. La puesta coquetea con el arquetipo de la mulata sensual desde la opresión, lo sensual y la violencia recreadas en las escenografías urbanas de la plaza, el mercado y el solar. De manera notable *María Antonia* se distancia del arquetipo de la obra *Cecilia Valdés* de Cirilo Villaverde (1812-1894), pues ella representa la rebeldía e indomabilidad donde solo la muerte la libera de sus propias decisiones. Es la representación del derecho de la nueva mujer a decidir sobre su cuerpo y sus acciones dentro de la sociedad machista y racista. Los estudios reconocen que su tragedia apertura el camino del personaje afro-femenino en la escena cubana (Duke, 2012).

Esta lectura histórica popular del héroe, individual o colectivo, también se representa en las puestas *De cómo Santiago Apóstol puso los pies en la Tierra* (1974), *Cefí y la muerte* (1978) y *El 23 se rompe el corojo* (1974) donde el pueblo es el protagonista que enfrenta el antiguo régimen. La narrativa de la comunidad imaginada es determinante en la noción de pueblo, a tono con los intereses del discurso político, pues es el colectivo y no el sujeto quien libra las grandes batallas. El espectáculo suma al espectador con un lenguaje directo, conecta la atención a los focos culturales de los barrios, centros de colectividad organizados bajo sus organizaciones de masas (Díaz, 2005, pp. 19-30).

Otra aproximación al héroe se observa en la lectura de la esclavitud en su enfrentamiento contra el orden colonial. Así acontece con la obra *Ruandi* (1977), escrita por Gerardo Fulleda y dirigida por Xiomara Calderón. De su singularidad reconoce Martiatu:

> Ruandi no es un héroe que nos llega de afuera, es un niño cubano. No es tampoco un ser exótico en papel subordinado frente al héroe europeo, y afortunadamente, no es de ninguna manera un príncipe, ni siquiera un príncipe negro. (2000, p. 50).

De manera certera reconoce Martiatu la condición del niño esclavo en su camino a la libertad, símbolo de emancipación como sujeto, reconocido por el mismo Fulleda como su imagen y semejanza, con la búsqueda de la emancipación y la confianza en su alcance. Su acción entremezcla la mitología de la naturaleza —el río, la Ceiba— además de su encuentro animal con la tortuga, las auras y el

alacrán, símbolos de la paciencia y la maldad.[9] La persistencia del ojo histórico de Gerardo Fulleda continúo en la década del ochenta con su trilogía *Algunos dramas de la colonia* publicada en 1984. Su obra *Azogue* (1979) es el drama más antiguo, situada en 1604, en el oriente de la isla, estrenada por el Grupo de *Teatro de Arte Popular* y dirigida por el autor. El centro de la trama es la lucha de los criollos y esclavos contra los corsarios franceses para liberar al obispo de Cuba. Salvador Azogue, negro esclavo, se enfrenta al jefe de los franceses para conseguir su libertad prometida, pero una vez realizado el hecho, su amo le devuelve a su condición servil, demostrando que la igualdad era una utopía en el mundo colonial. Finalmente se escapa al monte y se hace cimarrón. La segunda obra *Plácido* (1978) se sitúa entre 1835 y 1845 en La Habana y Matanzas. El protagonista, Gabriel de la Concepción Valdés, de sobrenombre *Plácido*, liberto, de profesión poeta y peinetero de oficio, fusilado por su participación en la Conspiración de la Escalera. La tercera obra de la trilogía colonial es *Los profanadores*, situada en 1871 en La Habana, donde afloran los enfrentamientos entre españoles y criollos en el contexto de las luchas por la independencia. En este periodo se presenta también *La querida de Enramada* (1983). La alusión histórica toma su centro de atención y simboliza a la Revolución como espacio de evocación de la memoria afrocubana, línea del relato del ciudadano negro, que hurga en el pasado para trazar sitios de resistencia contrarios a la historia oficial escrita sin colores, blanqueada y que encasilla el negro en la periferia de su actuación. Su discurso propone nuevas imágenes a la identidad racial que brinden canales de referencias para la satisfacción de la auto-imagen del grupo y su historia.

Otro tanto acontece con los imaginarios populares, donde los personajes negros son sobre-representados desde el carácter multirracial. El solar como escenografía constituye el espacio físico de los conflictos de los sujetos con sus propias estrategias de escapismo social. Referencia de lo anterior muestra la puesta *Andoba* (1979) de Abraham Rodríguez que sintetiza la Cuba de los sujetos marginados y sin oportunidades en su deseo de incorporación social. Se describe el universo del solar multirracial en la Revolución mostrando sus facetas y códigos de comportamientos a través del héroe masculino, arquetipo del tipo popular cubano.

En los noventa, a raíz de los cambios sociales se realizaron nuevas propuestas que recrean la crisis de los valores, la condición social, racial y sexual. Aquí podemos mencionar a Alberto Curbelo con *Asere* (1997), donde el personaje mestizo y proxeneta sueña con abandonar su país para llegar a jugar en Grandes Ligas en Estados Unidos. A tono con las realidades sociales se aborda la temática racial en el campo de las desigualdades, tono presente en *La Balsa* (1994) de Eugenio Hernández que muestra las complejidades raciales y clasistas en un bote que viaja a los Estados Unidos.[10] Xiomara Calderón propone *Destapando*

[9] *Ruandi* posteriormente fue repuesta en 1984 por Tony Díaz y el grupo de Teatro Popular y en el Teatro Guiñol de Cienfuegos. En el 2015 Xiomara Calderón repitió la experiencia en Alemania.

[10] Escrita en los noventa cuando la crisis de los balseros. Son nueve personajes que embarcan en una balsa para Estados Unidos y pasan hambre y dificultades.

Representación de *La querida de Enramada*. Foto: Cortesía de Gerardo Fulleda León.

silencio (2014) que hurga en el pasado de una familia negra actual, conectada a la masacre de los independientes de color en 1912, que revela los conflictos del racismo en la sociedad cubana.

En cuanto a temática de la mujer negra descollan *María Antonia* (1967), *Calixta Comité* (1969), *Repique por Mafifa o la última campanera* de Fátima Patterson y *Penúltimo sueño de Mariana* (2005) de Xiomara Calderón que abordan la identidad racial desde la perspectiva de género. El estereotipo de la mujer negra ha tenido una larga historia de opresión y segregación, por lo que reescribir su historia resulta una ardua tarea desde el teatro afrocubano que reclama su independencia y reconocimiento en cuanto a su individualidad desmarcándose de la tradicional mulata de rumba.

La línea del teatro popular ha resarcido parte de la visibilidad de los hombres y las mujeres de raza negra. A partir del abordaje de sus dramas y conflictos se construye una zona de identificación para el grupo y el encuentro de sus referentes de conciencia y orgullo racial. Los espectáculos y las obras son parte de las estrategias de reivindicación de su población que hasta hoy redefine definidas identidades en el contexto cubano. Tal búsqueda debe continuar.

En el telón del teatro de hoy

Lo afrocubano en la escena está anclado a la presencia del racismo en la Cuba revolucionaria, formando parte de un debate de mayores implicaciones. La di-

vulgación y reflexión de la cosmogonía afro en sus vertientes está ungido de la profundización del legado ancestral de aquellos que pensamos África como unidad, pero reconociendo las distintas etnias y tradiciones. Su aporte a la memoria oral es vital para la construcción de las identidades locales, regionales y trasatlánticas que hoy convergen en el Caribe.

Ante la urgencia de un mayor debate sobre las actuales manifestaciones del racismo en Cuba, el teatro opera como mecanismo cultural de promoción de los relatos alternativos de la identidad negra y con cierta militancia frente a los imaginarios y estereotipos raciales. El enfoque, ya sea desde las tablas así como el trabajo de espectáculos de calle con las comunidades alcanza gran responsabilidad en la cultura popular. Las diversas identidades continúan llegando a la escena en busca de las herencias ancestrales que nos identifican como proceso histórico. He aquí los sentidos de la continuación de la revolución escénica... como sujetos revolucionarios, negros y/o antirracistas.

Referencias bibliográficas

ALEXANDRE, M. A. (comp.). (2011). *Teatro Cubano: afrodescendencia, memoria e historia*. Viva Voz.

—. (2017): *O teatro negro em perspectiva: dramaturgia e cena negra no Brasil e em Cuba*. Male.

ALEXANDRE, M. A. y S. ROJO. (2003). Repensando Nossosnuestrosmitos: Primer estudio. *Caligrama, 8*, noviembre, 161-182.

ALVARADO, J. A. (1996). Relaciones raciales en Cuba. Notas de investigación. *Temas, 7*, jul.-sept., 37-43.

CASTELLANOS, J. e I. CASTELLANOS. (1994). *Cultura afrocubana*, tomo 4. Universal.

CASTRO F. (1959, 18 de marzo). Discurso. *Revolución*, 94, marzo, 10-15.

—. (1990): *Informe Central I, II y III Congreso del Partido Comunista de Cuba*. Editora Política.

DÍAZ, P. (2003). Santiago Teatral: identidad y Caos. *SIC, 19*, 37.

DUKE, D. (2012). La mujer negra y el popularismo cubano en *María Antonia* de Eugenio Hernández Espinosa. *Revistas de Lenguas Modernas, 17*, 23-39.

Fuente, A. de la. (2000). *Una nación para todos. Raza, desigualdad y política en Cuba 1900-2000*. Editorial Colibrí.

Helg, A. (2000). *Lo que nos corresponde. La lucha de los negros y mulatos por la igualdad en Cuba*. Imagen Contemporánea.

Fernández Robaina, T. (1994). *El negro en Cuba 1902-1958. Apuntes para la historia de la lucha contra la discriminación racial*. Editorial de Ciencias Sociales.

Fulleda, G.. (2017). Singular mirada al teatro negro de Brasil y Cuba. *Tablas, 185*, 108-111.

Leal, R. (1975). *Teatro bufo, siglo xix: Antología*. Arte y Literatura.

Martiatu, I. M. (1999). Tradición y oralidad en Chago de Guisa. *Revolución y Cultura, 2-3*, octubre, 82-84.

—. (1992). Teatro sagrado, teatro de los dioses. *El Público, 92*, sept.-oct., 96-115.

—. (2000). *El rito como representación*. Ediciones Unión.

Mignolo, Walter D. (2000). *La colonialidad a lo largo a lo ancho: el hemisferio occidental en el horizonte colonial de la modernidad. En La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas* (pp. 34-52). CLACSO. http://bibliotecavirtual.clacso.org.ar/clacso/sur-sur/20100708044529/5_mignolo.pdf

Morales, E. (2007). *Desafíos de la problemática racial en Cuba*. Fundación Fernando Ortiz.

Ortiz, F. (1951). *Los bailes y el teatro de los negros en el folklore de Cuba*. Ministerio de Educación.

Romay, Z. (2012). *Elogio de la altea o las paradojas de la racialidad*. Fondo Editorial Casa de Las Américas

Spence, D. (2016). *Antiracism in Cuba. The unfinished Revolution*. University of North Carolina Press.

Serviat, P. (1986). *El problema negro en Cuba y su solución definitiva*. Editora Política.

La muñeca negra: ¿estereotipos o identidad de la cultura cubana?

The Black Doll: Cuban Culture Stereotypes or Identity?

MSc. Odalys González Collazo
Investigadora agregada.
Centro de Investigaciones Psicológicas y Sociológicas (CIPS)
oda880727@gmail.com

MSc. Aracely Rodríguez Malagón
Investigadora agregada. Instituto de Filosofía.
aracelyrodriguezmalagon@gmail.com

RESUMEN. La exigua representatividad de la muñeca negra, así como su tratamiento estereotipado en el mercado nacional ha sido fuente de debate en círculos de intelectuales, activistas y artistas que buscan resignificar y dignificar la imagen de las mismas. En la presente investigación colocamos como *objeto de representación* a la muñeca negra e indagamos en las representaciones sociales que existen en torno a esta. A través de una metodología mixta, cuali-cuantitativa y de perspectiva decolonial se ahondó en las complejidades, articulaciones e interacciones del producto muñeca negra con un sector determinado de la sociedad cubana.

Palabras clave: muñeca negra, representación social, identidad cubana, estereotipos.

ABSTRACT. The sheer representativeness of the black doll, as well as its stereotypical treatment in the national market, has been a source of debate in circles of intellectuals, activists and artists seeking to re-identify and dignify the image of them. In this research we place as the object of representation the black doll and we research the social representations that exist around it. Through a mixed, qualitative-quantitative and decolonial methodology we delve into the complexities, articulations, and interactions of the black doll product with a particular sector of Cuban society.

Keywords: black doll, social representation, Cuban identity, stereotypes

Si ves que a mil va mi sex-appeal verbal
Es porque ya me afro-conozco
Puedo decir que es la segunda vez que nazco
Y que ha sido un poco brusco el redescubrimiento.
Es vital la influencia del maestro (Tomás).
Esto es lo menos que puedo hacer por los ancestros
Dúo Obsesión

El juego y los juguetes contribuyen al desarrollo integral del niño/a en todas las áreas de la personalidad: intelectual, física, social y emocional o afectiva. Los juguetes en especial son de gran importancia para el/la niño/a ya que actúan como puente en el acercamiento a la cultura de su nación, contribuyendo a la difusión de valores, creencias, pautas de conducta y a la formación de su identidad como grupo social. (Moratalla s/f; Morejón, 2016)

Un recorrido por las principales tiendas jugueteras de La Habana permite observar que son variadas las ofertas en CUC (moneda libremente convertible) para acceder al juguete, con precios muy elevados en relación al salario promedio. Además, las tiendas de mercancía industrial nacional donde se venden los juguetes artesanales, en su mayoría son de goma o plásticos. Pero también están los revendedores que se organizan en los espacios de recreación y diversión infantil, como parques y exposiciones o museos infantiles, que ofertan mercancía nacional y de importación, de proveedores independientes que compran en mercados internacionales y donde la muñeca negra tiene escasas apariciones en estos espacios (Morejón, s/f)

La ausencia en el mercado de las muñecas negras con un fin lúdico en nuestro contexto no es casual. Esta responde a una suma de factores que condicionaron su invisibilización. Cuba no escapa del entretejido global donde:

> [L]as muñecas, son objetos construidos por fábricas y adultos que reflejan cosmovisiones del mundo herederas de las estéticas eurocentradas, y sin tener en cuenta el contexto al cual son llevadas, estas son introducidas de manera homogenizada y homogenizante en la población respondiendo a necesidades comerciales que pretenden desarrollar un consumo masivo desde la primera infancia; además de esto, en las construcciones de dichas muñecas no participa la población a la cual van dirigidas, es decir, que los niños y niñas deben aceptar las muñecas aunque no se identifiquen con ellas, no las pueden elaborar y los adultos no dan importancia a estos objetos con los que se desarrolla y socializa la primera infancia. (Vallejo y Vargas, 2015)

Las muñecas que llegan a muchos de los espacios comerciales en nuestro país le anteceden una fuerte carga eurocéntrica. La mayoría son blancas, de pelo

lacio u ondulado, esbeltas y de rasgos «finos». Las mismas reflejan un patrón de belleza que se hace homogéneo y que carecen de diversidad cuando se trata de representar y visualizar otras bellezas y otros colores o tonalidades de piel. Las industrializaciones de estas muñecas alcanzan el nivel global por lo que es de esperar que Cuba, que importa la mayoría de estos productos y que cuenta con una industria del juguete casi extinta desde el 2004 (Morejón 2016) escape de esta realidad.

Marco teórico

La presencia de patrones de belleza eurocéntricos obedece a una historia de desvalorización, ocultamiento e imposición colonial que sobre las culturas latinoamericanas y africanas tuvo el continente europeo en nuestra región. En este proceso de colonización se impusieron de forma violenta concepciones acerca de la superioridad de unos seres humanos sobre otros, sus labores, roles y los espacios que habitarían (Vallejo y Vargas, 2015); lo que permitiría a Europa colocarse como centro hegemónico del naciente capitalismo mundial y como único referente en la formación de una nueva identidad cultural y geográfica en la región (Quijano 2000).

Esta concepción determinó por un lado la clasificación social y cultural que sería instaurada en un inicio en América y en el mundo después y por otra parte marcaría la división mundial del trabajo con una base capitalista y mercantil. Según Quijano (2000) la

> «raza» […] se trata de un desnudo constructo ideológico, que no tiene, literalmente, nada que ver con nada en la estructura biológica de la especie humana y todo que ver, en cambio, con la historia de las relaciones de poder en el capitalismo mundial, colonial/moderno, eurocentrado. (p. 194)

Con el tiempo, los colonizadores codificaron como color los rasgos fenotípicos de los colonizados y lo asumieron en la característica emblemática de la categoría racial. La expansión del colonialismo europeo sobre el resto del mundo llevó a la elaboración de la perspectiva eurocéntrica de conocimiento y con ella a la elaboración teórica de la idea de raza como naturalización de esas relaciones coloniales de dominación entre europeos y no-europeos (Quijano, 2014, p. 779)

Esta colonización del conocimiento/saber tenía como objetivo reforzar las nuevas identidades europeas en el área colonizada; silenciar, denigrar y deslegitimar los saberes, identidad y cultura de los pueblos indígenas y africanos. A través de su violenta imposición se revelaba como única verdad la visión eurocéntrica colonizadora que les permitía a los europeos a su vez legitimar y justificar las formas de dominación en nuestros territorios.

Sobre esas bases se fueron desarrollando proyectos aculturadores que reflejaban en su ideología el punto de vista de los dominadores. Los presupuestos que inspiraron a no pocos proyectos con aspiraciones civilizadoras estaban centrados en las exclusiones, los silencios, el desprecio, el acoso (Menéndez, 2005, p. 19).

Es en este contexto que se hace necesario diseñar y elaborar otras muñecas que emerjan como un contradiscurso capaces de deconstruir las estéticas corporales a la que ya venimos acostumbrados/as. La elaboración de muñecas negras que muestren los verdaderos rasgos y características físicas de la población negra y mestiza devolvería y reconstruiría la dignidad de esta población, otorgándole nuevos significados que desde lo estético ayudaría a combatir los estereotipos que sobre las personas negras persisten en el imaginario popular.

De esta forma la muñeca negra se erigiría también como una herramienta educativa para la formación de valores en las familias con especial incidencia en las niñas y niños y en la sociedad en general ante la necesidad de otra mirada de las representaciones sociales hacia las/los afrodescendientes. De igual modo ayudaría a resignificar la identidad de la población negra cubana y el fortalecimiento de los cimientos de la diversidad étnico/ racial.

Coincidimos con la opinión de Vallejo y Vargas (2015) quienes plantean que:

> La muñeca se encuentra cargada de estereotipos sociales fundamentados en unos patrones de belleza, cuerpos, formas de vestir, formas de peinar y de relacionarse que se establecen según los intereses del pensamiento occidental, y en consecuencia afectan notoriamente el comportamiento de niñas y niños, puesto que se reproduce un solo modelo de ser y estar en el mundo [...].

Esta unilateralidad puede resultar dañina cuando la muñeca negra se expone como un objeto distintivo de características que no responden a la población que representan, y es aquí donde se da paso a la presencia de estereotipos que vienen marcados por las percepciones y juicios de quienes la elaboran y producen. La cuestión mercantil pesa mucho en estos aspectos, ya que los denominados productores elaboran muñecas con el objetivo de vender el objeto más allá de exportar la verdadera realidad e identidad de quienes representan en sus elaboraciones. De esta forma las cuerpas negras[1] y sus identidades se transnacionalizan bajo una única visión que desvirtúa su real esencia.

La profesora e investigadora cubana Lázara Menéndez refiere que:

> En Cuba, históricamente «lo negro» ha funcionado como parte de una dicotomía estereotípica; sirvió para englobar un conjunto de atributos que se oponían a los que se empleaban para significar «lo blanco», y se configuró como lo opuesto a laborioso, culto y decente […] (2005, p. 20).

[1] Se incorpora como lenguaje inclusivo en aras de lograr un equilibrio del lenguaje dentro del artículo, ya que se está hablando de estereotipias sobre las muñecas (femenino) y en el lenguaje nos referimos a cuerpos (masculino) y no «cuerpas».

Y es que hay otras estereotipias que no han escapado de lo que significa ser hombre negro o mujer negra en Cuba y que son vertidas cuando se diseñan estas muñecas. La imagen de homogeneidad es una de las características con las que se representa a este grupo. Al decir que: «todos los negros son iguales», se rechaza la posibilidad de una diversidad e independencia en el sentir y hacer de esta comunidad. No todos tienen los mismos pensamientos, ideas, actitudes o rasgos físicos.

En este caso desde lo estético se pueden evidenciar representaciones de la población negra con solamente una tonalidad de piel, o desde lo social, en el ejercicio de una actividad determinada o preconcebida como pueden ser el empleo doméstico, la música, el baile; o también en determinados oficios que impliquen una actitud pasiva y servil. Para el imaginario occidental el sexo se ha convertido en uno de los rasgos que definen el ser negro y esta representación se ha seguido reproduciendo difundiendo y renovando en distintos escenarios sociales y a través de distintos discursos (Viveros, 2008).

Es así como muchas de estas muñecas también tienen una fuerte carga sexual y se erotiza parte de su cuerpa, por lo que es posible hallar actualmente muñecas con «la bemba grande y roja», el «trasero» voluminoso, y grandes pechos. Se vende así una representación de la mujer negra que difiere mucho de la realidad. Sin embargo, este tipo de representación se extrapola del mercado lúdico y artesanal y se manifiesta también en la publicidad que Cuba exporta a otros países, escenarios y espacios valiéndose de la representación de las mujeres afrodescendientes.

La psicóloga cubana Carolina de la Torre (2001) hace varios acercamientos al concepto de identidad. En uno de estos refiere que:

> La identidad es una necesidad cognitiva, práctica y existencial, tanto en lo que se refiere a poder ser, conocernos y hacernos a nosotros mismos […] Es una necesidad […] en lo relacionado con la interpretación, conocimiento y construcción del mundo que nos rodea. (p. 35)

En otras palabras, cuando se habla de la identidad de algo se supone que en un momento y contexto determinado una cosa es ella y no otra y que ha sido aceptada y concientizada como tal. La muñeca negra como expresión de esta identidad viene a representar una identidad colectiva, nacional a la cual se le ha otorgado rasgos de identidades distintivas que pertenecen a un grupo en específico (personas afrodescendientes).

Si se tiene en cuenta que las identidades se construyen de las propias percepciones, interpretaciones y vivencias y a la vez se apoyan de lo que expresan los medios, la prensa y los diferentes discursos sociales, culturales y políticos, no es de extrañar que las *cuerpas negras* sean utilizadas como símbolos banales para representar esta llamada identidad y cubanidad que actualmente es exportada y asimilada por muchos nacionales. La muñeca negra constituye en el presente

una falsa representación de nuestra identidad nacional que no responde a la realidad, vivencias, experiencias y saberes de las personas que nos sentimos orgullosamente y dignamente negros/as en Cuba.

Elementos que componen la representación social en el abordaje de las muñecas y muñecos negras/os

Las representaciones sociales para su estudio deben contar con tres elementos: un objeto de representación, un sujeto que construye la representación social y un contexto particular en el que surge la representación.

Jodelet (1989) considera que toda representación social es sobre algo o alguien, a lo cual se le conoce como *objeto de representación*, el cual puede ser humano, social, ideal o material. Para que un tema sea considerado objeto de representación, es necesario que sea relevante para los sujetos, se encuentre relacionado con sus prácticas y sea centro en las conversaciones de los grupos. Por consecuencia, el *objeto de representación* provoca alteración, discusiones y debates entre los sujetos sociales (Jodelet 1989 en Perera 2003). En esta investigación colocamos como objeto de representación a la muñeca negra la cual consta de gran relevancia para un sector determinado de la población. Actualmente intelectuales, activistas y artistas reformulan su importancia e impronta en la cultura cubana, por lo que visualizar las opiniones, imágenes, reflexiones y valores que existen en torno a esta se hace emergente.

Acerca del *sujeto de representación* Jodelet (1989) plantea que las representaciones sociales son elaboradas por un sujeto social, que está situado en un tiempo, un espacio particular y establece relaciones con otros. En torno a ello el sujeto construye representaciones sociales (Jodelet, 1989 en Perera, 2003). Para finalidad de la investigación designamos como sujetos de investigación aquellos que han estado en contacto con el objeto de representación y que por ende manejan alguna percepción o valoración del mismo, concepciones que posteriormente se traducen en un comportamiento actitudinal hacia el objeto en cuestión.

Respecto al *contexto*, el mismo refiere que las representaciones sociales son resultado de un tiempo y un espacio. La historia y la cultura son los cimientos que le dan forma a estas. Es necesario resaltar que las representaciones sociales no surgen de manera fortuita y al azar; por el contrario, la elaboración de estas toma como referencia elementos contextuales donde se ubica el sujeto. Como contexto se ubica la sociedad cubana actual, donde la presencia de la muñeca y el muñeco negra/o es casi nula, no existe un mercado nacional que los produzca y las representaciones que existen de estos en los mercados son totalmente permeadas y prejuiciosas.

Las representaciones sociales se estructuran alrededor de tres componentes fundamentales que son: la actitud hacia el objeto, la información sobre ese objeto y un campo de representación donde se organizan jerárquicamente una serie

de contenidos. Este ordenamiento permite al investigador/a conocer las fuentes de creación de estas representaciones, así como su dinámica interna, conformación y origen. Según Moscovici (1979) referido por Materán (2008) estas son:

La información: Es la organización o suma de conocimientos con que cuenta un grupo acerca de un acontecimiento, hecho o fenómeno de naturaleza social. Conocimientos que muestran particularidades en cuanto a cantidad y a calidad de los mismos; carácter estereotipado o difundido sin soporte explícito; trivialidad u originalidad en su caso (Materán, 2008).

Así, se puede enunciar preguntas acerca de los conocimientos e informaciones que tienen los sujetos, los medios por los cuales tuvo contacto con el mismo, las fuentes que ha consultado al respecto, los elementos que resultan relevantes de la información disponible sobre el objeto de representación (Perera, 2003).

El *campo de representación*: «Nos remite a la idea de imagen, de modelo social, al contenido concreto y limitado de las proposiciones que se refieren a un aspecto preciso del objeto de representación».

Comprende los significados que se le asignan al objeto de representación y que pueden ser diversos como juicios, aserciones, tipologías, creencias, elementos culturales (Jodelet, 1989 en Perera, 2003). Tales elementos se ordenan y jerarquizan de acuerdo con el contenido de la representación.

La *actitud*: El eje de campo de actitud se conforma por expresiones de carácter evaluativo con relación al objeto de representación (Moscovici, 1979 en Perera, 2003). Se puede considerar, por lo tanto, como el componente más aparente, fáctico y conductual de la representación, y como la dimensión que suele resultar más generosamente estudiada por su implicación comportamental y de motivación (Materán, 2008).

Tales estructuras son las que van a marcar el curso de la presente investigación donde intentaremos ubicar a la muñeca negra y cómo es percibida según los conocimientos, significados y valoraciones de la muestra de estudio.

Metodología

El presente trabajo tiene su base en una metodología mixta, cuali-cuantitativa y con una perspectiva decolonial con la que se pretende comprender la complejidad, articulaciones e interacción entre el objeto de estudio que es la muñeca y el muñeco negra/o y sus representaciones sociales por un sector de la sociedad cubana.

Problema de investigación: ¿Cuáles son las representaciones sociales que existen en torno a la muñeca negra en un sector de la sociedad cubana?

Objetivo general: Describir las representaciones sociales que existen en torno a la muñeca negra en un sector de la sociedad cubana.

Objetivos específicos: a) Identificar los conocimientos, significados y valoraciones que existen en torno a la muñeca/a negra/o en un sector de la sociedad cubana y b) valorar como se expresan las representaciones sociales que hay en torno a la muñeca negra teniendo en cuenta el color de la piel y el grupo de pertenencia.

Diseño muestral

Para la realización de la investigación fueron escogidos de forma intencional un total de 42 sujetos. En la selección de la muestra fue vital la contribución de varios/as activistas y colaboradores/as de El club del espendrú[2] que nos facilitó llegar a aquellos/as con los que pretendíamos trabajar. La muestra seleccionada fue distribuida en seis grupos de interés para la investigación, quedando de la siguiente manera: madres y padres, educadoras, muñequeras/artesanas,[3] jefes de proyectos sociales, amas de casa y estudiantes universitarios de la carrera de Sociología.

Les fue aplicada una encuesta semi estructurada que explora las diferentes dimensiones de las representaciones sociales con el objetivo de dar respuesta a las actuales percepciones que sobre la muñeca y el muñeco negro prevalecen hoy en día (Anexo 1). La encuesta combina preguntas abiertas y cerradas de elección única o múltiple. Fue anónima y en su diseño contó con cinco preguntas en las que se exploraron las diferentes dimensiones de las representaciones sociales:

- Campo de información: preguntas 1 y 2.
- Campo actitudinal: preguntas 3, 4 y 6.
- Campo representacional: 4 y 5.

Para el procesamiento cuantitativo de las encuestas se utilizó el Paquete Estadístico para las Ciencias Sociales (Statistical Packagefor Social Sciences, SPSS versión 18). Para el análisis cualitativo se elaboraron categorías de análisis partiendo del discurso de los sujetos lo cual permitió unificar los criterios emitidos por la muestra y de esta forma ser capaces de interpretar los juicios y valoraciones que fueron emitidos.

[2] El club del espendrú es un proyecto de vindicación social sin fines de lucro creado en el 2008 por el grupo Obsesión y que a partir del 2016 incorpora a un grupo de intelectuales, artistas y activistas afrocubanos que tienen como misión celebrar la identidad, las artes y saberes afrocubanos ofreciendo una perspectiva crítica y actualizada sobre la afrodescendencia que genere espacios de conciencia, intercambio cultural y compromiso social

[3] Estas muñequeras/artesanas pertenecen al proyecto Vida liderado por la muñequera Maritza Rojas que a la vez se encuentra en constante retroalimentación con El club del espendrú. Por medio de este proyecto se pretende concientizar y educar en la producción y elaboración muñecas/os negras/os idóneas/os, representativas/os, dignas/os y diversas/os.

Resultados y discusión

Fueron encuestados un total de 42 personas con una mayor representación de mujeres (37) respecto a los hombres (5). La edad que predominó entre los encuestados fue la de 20 a 29 años seguidos de los de 50 a 59. Según la distribución por el color de la piel se pudo observar que de las 42 personas que se tomaron para el estudio 24 (57,1%) eran personas no blancas[4] y 18 (42,9%) eran personas blancas. Cuando nos remitimos al último censo de población realizado en el país en el 2012 podemos encontrar que, según datos recogidos, Cuba presenta una mayor población de personas blancas (64,1%) que de negros/as (9,3%) y mestizos/as (26,6%) (ONEI, 2016). Sin embargo, el panorama cambia cuando se analiza este dato según la distribución por provincias. Así se evidencia que, agrupando a la población en las categorías de población blanca y no blanca, se tiene que las provincias de Guantánamo y Santiago de Cuba son las menos blancas del país, con concentraciones de población negra y mulata que superan el 74%. Le siguen en orden Granma (57,8 %) y La Habana (41,6 %); coincidiendo este último resultado con lo encontrado en nuestro estudio. Según los grupos en que fueron enmarcados para interés de la investigación se encontró que 14 (33,3%) eran muñequeras artesanas, seguidas de las madres y los padres (11 sujetos para un 26,2%), las educadoras de circulo infantil (19%) y una menor representación de los estudiantes, las amas de casa y los miembros de proyectos sociales.

Al realizar el análisis según el color de la piel, se observa que las muñequeras y educadoras tienen mayor representación de personas no blancas, mientras que existe una mayor presencia de personas blancas también en el grupo de las muñequeras junto al de los padres y las madres.

Representaciones sociales en torno a la muñeca/o negra/o

Conocimientos

En este aspecto valoraremos los conocimientos que se tiene de la muñeca negra por medio de las vivencias o experiencias previas que los sujetos de estudio han tenido con este objeto, los contactos que han sido capaces de establecer con la misma durante su vida, así como la usabilidad a la que ha sido expuesta. Con todo esto se denotarán las prácticas sociales y representaciones a las que ha estado sujeta la muñeca negra.

La muñeca negra ha estado presente en la vida de muchas de las personas encuestadas en el estudio (32 personas para un 76,2%). La misma ha formado parte del entorno familiar y personal de quienes refieren que la han tenido o tienen una actualmente, evidenciándose que tanto las personas blancas como no

[4] Se utilizará la categoría No blancos/as para agrupar a las personas que se identificaron con un color de la piel negra y mestiza.

blancas afirman positivamente en gran mayoría esta interrogante. Se evidencia además cuando se realiza el análisis según grupo de pertenencia que las muñequeras artesanas resaltan como aquellas que más afirman haber tenido un/a muñeco/a negro/a anteriormente.

Cuando ubicamos a las muñequeras según rango etario se observa que todas tienen más de 40 años lo cual nos habla de que fueron niñas que tuvieron acceso a las muñecas negras de facturación nacional que se realizaba en el país durante las décadas de los años sesenta y setenta; las llamadas muñecas Lily. La socióloga Eneycy Morejón explora esta arista y plantea que:

> […] las fábricas de muñecas del país consiguieron premios en la producción de disímiles modelos, en ese entonces la fabricación nacional respondía a una identidad cultural, reflejando características, costumbres y determinados fenotipos de los cubanos/as. Relegando a la muñeca negra artesanal del mundo lúdico, se concibió para la industria un modelo de muñeca mulata y negra con gran calidad y perfección, logrando un tono carmelita o negro en cabeza, cuerpo y extremidades. Este modelo pudo hacer que el cubano se identificase con una estética en el juguete y a la vez con su idiosincrasia, a través de un producto cultural y comercial. (2016)

Tal escenario demuestra que hubo una época en el país que las muñecas y muñecos negras/os tuvieron un espacio y representación en la industria de la juguetería cubana lo que permitía un mayor acceso y presencia de estas en los hogares cubanos. Eran muñecas confeccionadas con una calidad y variedad que permitía la identificación de los/as niños/as con estas, sobre todo basándose en sus rasgos físicos y tonalidades de color de la piel. Con esto significamos el hecho de que niñas y niños negras/os puedan sentirse identificados/as, representados/as y dignificados/as a través de un objeto que sea de su uso común y que aporte todas estas ventajas que en materia de desarrollo cognitivo, emocional y relacional puede ofrecer.

La muñeca negra en este caso no escapa de esa cualidad ya que de las 32 personas que reportaron haber tenido algún muñeco o muñeca negra alguna vez en su vida se evidencia que la mayoría los utilizaba para jugar (23 veces mencionado)[5] y en un segundo lugar para decorar la casa (14 veces repetido). Por último, aparece el uso de la muñeca o el muñeco en asuntos religiosos.

La muñeca negra y su empleo lúdico por gran parte de los/as encuestados/as denota uno de los múltiples usos a la que esta puede ser asociada y posiciona la necesidad de que sea ubicada como otra opción a la que puedan acceder los/as más pequeños/as. A través de su utilización se elaboran y construyen en los/as niños/as asociaciones, valores, construcciones sociales e ideológicas relacionadas con la identidad cultural, la diversidad y la representatividad de otras reali-

[5] Las preguntas abiertas y múltiples de la encuesta fueron analizadas estadísticamente como respuestas múltiples por lo que se reflejará la cantidad de veces que estas respuestas fueron mencionadas por los sujetos y no la cantidad de sujetos que lo dijeron.

dades, cuerpas y personas. En este sentido las familias desempeñan también un papel fundamental en la transmisión de valores a través del juego como espacio socializador y constructivo.

Otro aspecto que denota la importancia de cómo es aprovechada la muñeca negra versa en la idoneidad y su calidad de fabricación y elaboración. Actualmente uno de los elementos que distingue la importación y comercialización de juguetes en el país es el cuidadoso proceso de certificación sanitaria. Cada juguete debe cumplir con la Norma Cubana de Seguridad, que está actualizada según los estándares internacionales. Sin embargo, la realidad hoy en día es que muchas de las muñecas negras que son de factura nacional -la mayoría de elaboración artesanal-, escapan del control y seguimiento institucional que garanticen su idoneidad, calidad y exacta y real representación de las personas a las que evoca, por lo cual en ocasiones los valores y la identidad que transmite suele ser estereotipada y prejuiciada.

Se podría plantear entonces que los conocimientos acerca de la muñeca negra están atravesados por la experiencia previa en su uso y por las vivencias nutridas de esta relación. Su inserción en el ámbito familiar y relacional y su utilización con fines diversos demuestran la versatilidad que gran parte de la población le ha otorgado.

Significados y valoraciones sobre la muñeca negra

En este apartado se identificarán las principales proyecciones, criterios y disposiciones que se tiene sobre la muñeca negra que marcarán y dirigirán las posteriores prácticas y actitudes que hacia ella se originen. Tales valoraciones delimitarán las dimensiones actitudinal y representacional de las representaciones sociales.

Desde el punto de vista actitudinal existe una disposición en el 100% de la muestra de regalar una muñeca o muñeco negra/o a un niño o niña siendo la razón principal las *características funcionales*[6] de la misma. En esta categoría fueron agrupadas todas las respuestas que consideraban como aspecto fundamental del regalo la utilidad práctica que tiene el muñeco/a el cual fue asociado a la utilización de este en el juego y como un objeto que puede servir de regalo. Los/as encuestados/as manifestaron en este aspecto frases como: «es un muñeco normal no importa el color», «es un juguete», «es un obsequio», «es decorativo».

Otra de las razones más repetidas estaba asociada con los rasgos físicos *atractivos de las muñecas* (13 veces repetido). Aquí fueron incluidas las respuestas que asociaban específicamente a la muñeca como un objeto bonito, atractivo y diferente, incluyendo también un gusto personal hacia esta. Fueron enunciadas

[6] Se construyeron categorías de análisis que agruparon de forma homogénea los criterios recogidos por los participantes en el estudio.

las siguientes frases: «son lindas», «son graciosas», «son diferentes, exclusivas e inusuales», «son llamativas». En un tercer lugar fue mencionada 11 veces aspectos relacionados a su *significado valorativo y educativo*. En esta categoría fueron incluidas respuestas asociadas al valor educativo y social que tiene la muñeca en el desarrollo del niño/a. Se utilizaron frases como: «para enseñar y educar al niño», «para que desarrollen valores a través del juego», «enseñar en igualdad». De esta forma se observa como las representaciones en torno al significado de la muñeca negra se va construyendo desde su uso como un juguete o adorno hogareño, así como un objeto que puede ser utilizado como medio educativo para la transmisión de valores; lo cual ratifica una utilidad práctica que no está alejada de la usabilidad que se les otorga comúnmente a otros juguetes. Resulta interesante el hecho de que sea mencionado que las muñecas negras que existen actualmente en el mercado nacional son consideradas bonitas, diferentes y atractivas lo cual destaca a nuestra consideración dos aspectos fundamentales.

En un primer lugar, la consideración de que existen productores y productoras en el mercado nacional que elaboran muñecas y muñecos negras/os con una calidad estéticamente visible y apreciable, lo cual habla de un movimiento de artesanas/os que trabajan en pos de redignificar la imagen que se tiene de estas/os. En segundo lugar, el hecho de que existe una reproducción estereotipada de la imagen de la mujer negra a través de estas muñecas que viene acompañada de una carga cultural que las visualiza y posiciona en determinados roles, contextos y atribuciones físicas que tienen su origen en una historia colonial, patriarcal y de desigualdad de género aún arraigada en la sociedad. A pesar de esto muchas veces son ubicadas en el patrón de *bonitas, exclusivas y llamativas* lo que contextualiza y posiciona los estereotipos racistas y sexistas que persisten actualmente referentes a la mujer y al hombre negra/o como sujetas/os transversalizados[7] por diversas desigualdades.

La realidad es que coexisten hoy en los diferentes mercados ya sean estatales o privados muñecas negras que son representadas con una fuerte carga de violencia simbólica.[8] Tales representaciones laceran en su mayoría la estética e identidad de las mujeres negras y condicionan que el público que accede a ellas normalice y reproduzca estereotipos de herencia colonial y patriarcal.

Profundizando en los elementos que matizan la visión y representación que tienen los sujetos de estudio acerca de las muñecas/os negras/os que son comercializadas en estos momentos en Cuba se pudo identificar que existe la percepción de que estas tienen un precio elevado, lo cual dificulta en este caso su adquisición por parte de la población nacional. También convergen las opiniones que en mayor medida plantean que este es un producto que estéticamente

[7] Como a su vez dialogan con la interseccionalidad (raza, clase, sexo, sexualidad) en constante relación con el poder.

[8] Es la ejercida por medio de mensajes, valores, símbolos, íconos, imágenes, signos e imposiciones sociales, económicas, políticas, culturales y de creencias religiosas que transmiten, reproducen y consolidan relaciones de dominación, exclusión, desigualdad y discriminación, que contribuyen a naturalizar la subordinación de las mujeres (Tuana, 2020).

es lindo y además útil para el sector turístico. Tales opiniones expresadas fundamentalmente por el grupo de las madres y padres, las educadoras y los estudiantes son la expresión de la formación y el asentamiento de una dinámica con un fuerte carácter lucrativo en el que la muñeca es un producto diseñado y dirigido para foráneos con el cual se estimula su valor mercantil y la exportación de las cuerpas negras.

Por otra parte, se observa que muchas madres, padres y educadoras consideran que estas muñecas negras son buenas para que los/as niños/as la utilicen con un fin lúdico o educativo (12 veces repetido) mientras que en contraposición las muñequeras manifiestan que no les llama la atención y que son feas (un total de 12 y 10 veces respectivamente). Esto último pudiera considerarse una contradicción ya que son las mismas muñequeras quienes elaboran y expenden este producto. Sin embargo, este grupo de muñequeras/artesanas pertenecen a un proyecto comunitario que incide y trabaja con ellas para lograr una mayor conciencia racial y de género. Con estas acciones se realza el trabajo de la muñequería negra en Cuba teniendo como pilares fundamentales la dignificación y representación justa y adecuada de las personas negras mediante la deconstrucción de parámetros colonialistas, prejuiciosos y eurocéntricos cuando se elabora este producto.

De esta forma, se evidencia que las actitudes hacia la muñeca negra adquieren un carácter contradictorio y heterogéneo. Las mismas transitan desde su aceptación como un objeto que puede ser introducido en las dinámicas familiares y en el apogeo del mercado turístico en contraposición a negativas relacionadas con la forma en que son producidas y elaboradas. ¿Qué determina entonces esta dualidad de opiniones? Consideramos que es el hecho de vivir en una sociedad que es por sí contradictoria, donde persiste aún la colonialidad y en la que se evidencian matices clasistas, patriarcales y hegemónicos repetidos de generación en generación; pero que es también una sociedad en la que se enfrenta y reconoce los sesgos que justifican las discriminaciones por razones de color de la piel y género. A partir de esto se hace necesario acudir al llamado que el feminismo negro propone e invoca, en el que descolonizar nuestro pensamiento resulta crucial y que se logra registrando y reconociendo producciones teóricas y prácticas subalternizadas, racializadas y sexualizadas (Curiel, 2017).

Desde las significaciones que el grupo estudiado elabora sobre la representación en sí que tienen para ellos/as estas muñecas y muñecos negras/os, se siguen identificando aspectos bien interesantes. La mayoría de las respuestas enfatizaron que estas son una representación de la *cultura, identidad e idiosincrasia cubanas*. A través de la anterior categoría se enuncia la asociación de estas con criterios culturales y simbólicos de nuestra nación y su pueblo. Al analizar este resultado según el color de la piel se observa que son las personas no blancas quienes ejercen en mayor medida este criterio. Es decir, negros/as y mestizos/as consideran que estas son un estandarte cultural que visibiliza la cultura del país. Frases como: «representan la cubanía», «la cultura cubana», «representan nues-

tras raíces», «idiosincrasia e identidad del cubano», «son símbolos cubanos» fueron algunas de las proyectadas.

Las anteriores afirmaciones reflejan el espacio ocupado por las muñecas negras en el imaginario popular como elemento identitario de nuestra nación. Tales asociaciones han sido fermentadas también por el carácter exportable que estas muñecas han tenido donde la población negra y mestiza por medio de estas se ubican como representantes de la cubanía. Se construye así una identidad colectiva sostenida por un pasado que ha impuesto un pensamiento que parte de las estéticas hegemónicas coloniales en la que la imagen del otro/a es tomada como medida de belleza y que sustentan la visión de cómo deben ser representados las cuerpas negras. De esta forma la muñeca negra actual se inserta para llenar los vacíos existentes ante la ausencia de otras muñecas con diferentes estéticas, por lo que la población negra vierte en las mismas, sentimientos de pertenencia y autoestima.

Por consiguiente, las personas no blancas que asumieron en mayor medida esta apreciación vieron que estas elaboraciones en muchos casos carecen de calidad y que en su formación y producción tienen un matiz prejuicioso y en ocasiones violento. Se expresa de esta forma una asunción natural de tales características que pueden o no ser percibidas pero que demuestra la necesidad de trabajar sobre la base de una formación de nuevas identidades que sean más respetuosas, inclusivas, sensibles y críticas en este sector de la población.

Por otra parte, se encuentra la posición de considerarlas solo como un juguete y la utilización de estas/os por los/as niños/as. Frases como: «es una muñeca normal» y «es un medio de entretenimiento para los niños» demuestran lo anterior. En este caso son las personas no blancas quienes ven esta utilidad de la muñeca/o, lo que refleja una necesidad de esta población para que la muñeca/o se convierta en un objeto presencial en la vida de niños y niñas como expresión de diversidad e inclusión en el escenario lúdico infantil que potenciaría la construcción de una identificación y autoestima favorable de este grupo tan sensible.

Así pues, arribamos a otra de las interrogantes del cuestionario que aborda desde las actitudes, cuáles podrían llegar a ser las características de las/os muñecas/os negras/os cubanas/os. Resulta interesante que los criterios emitidos hicieron énfasis fundamentalmente a cambios y transformaciones desde el punto de vista estético de la muñeca negra en Cuba. En general se evidencia una necesidad de que estos cambios sean aplicados para reformular la belleza negra y en algunos casos introducir otros modelos de belleza importados que tienen su base en las apropiaciones culturales externas.

El hecho de que sean más diversas sobre todo en el vestuario captó la opinión de parte de la muestra (nueve veces repetido) fundamentalmente de las madres y los padres, las educadoras y las muñequeras/artesanas. Mediante esta categoría hacen un llamado a variar la forma en que esta se exhibe al mercado donde se pretende haya más variedad no solo en el vestuario que le es diseñado sino en la representación/caracterización personológicas que estas asumen teniendo en

cuenta que han sido lamentablemente encasilladas en algunos estándares estético/corporales.

Se observa también un interés en reforzar los estereotipos físicos de las personas negras al plantearse nueve veces que estas tengan *características fenotípicas llamativas y exuberantes* a través de una hipersexualización de la muñeca que tiene como objetivo hacerla más atractiva al público turístico/extranjero. Así se obtuvieron ideas como: «bonitas con cuerpo de criollita», «pelo rizado y labios gruesos, ojos expresivos», «con buen cuerpo», «culonas» en contraste con una sola opinión que manifestó su aspiración a que estas se conviertan en *representantes respetuosas de las mujeres*.

Estas opiniones fueron expresadas fundamentalmente por las personas no blancas quienes reforzaron la presencia de dichas características que perpetúan patrones de belleza exóticos, sensuales que no responde en su totalidad a la población negra y con las cuales se pretende mediante la mercantilización de las estas, generar ingresos y exportar una corporalidad y estética que resulte atractiva a una población foránea. Por otro lado, se evidencia una dicotomía en cómo las personas negras y mestizas se perciben a sí mismas y cómo quieren ser representadas lo que muestra la necesidad de trabajar temas tan importantes como la identidad racial, la autoestima y la auto representación en esta población.

En un tercer lugar los sujetos de estudio aspiran a que estas muñecas se conviertan en representantes *de la identidad y cultura cubanas*. Tales opiniones fueron expresadas fundamentalmente por las muñequeras/artesanas no blancas quienes asocian e identifican a la muñeca negra esencialmente con un símbolo nacional que puede llegar a representarnos en el país y fuera de este. Frases como: «nuestra historia, tradiciones», «características del país que nos identifica», «nuestra cultura», «nuestra idiosincrasia y cubanía» muestran lo anterior expuesto.

Consideramos que constituye un reto para el país desde el punto de vista de la manufactura y materia prima y para los propios artesanos/artistas lograr obtener un producto que exprese y demuestre la verdadera cubanía e idiosincrasia por medio de la producción de muñecas y muñecos negras/os de cualquier material exentos de estereotipos y exuberancias que puedan dañar o tergiversar la forma en que se ven, proyectan y sienten las personas negras.

De forma general los conocimientos, significados y valoraciones que existen en torno a la muñeca/o negra/o son variables, diversas, heterogéneas, ricas en su producción y representación lo que muestra la realidad de una población en la que convergen diversas formas de ver lo cultural, lo social y lo individual muy influida por la mirada eurocéntrica de lo que somos las mujeres y los hombres negros y que tiene su resultado en la colonialidad arraigada en el subconsciente de los sujetos/as que se reproduce como parte de las representaciones de la cultura cubana.

Conclusiones

El cierre de las fábricas de producción nacional en el 2004, condujo al crecimiento de la importación y al auge de un tipo de elaboración independiente el cual ha modificado el sentido y la significación de la muñeca negra, excluyéndola de otros objetos lúdicos. Sin la publicidad oportuna ni el marketing adecuado, la muñeca negra es hoy un producto sujeto a múltiples discursos banales de supuesta y falsa identidad cubana, atravesados por redes comerciales, con destinos turísticos y precios que obstaculizan su sentido real.

Las representaciones sociales existentes en torno a esta, la ubican como un objeto multifacético que se desdobla en diversas utilidades abarcando el área familiar, hogareña y mercantil. La ausencia de otras muñecas negras en el entorno social cubano hace que la producción existente carezca de calidad y originalidad y que esté marcada por su utilidad comercial sobre todo en el área turística.

Se refuerzan sobre la muñeca negra actitudes contradictorias y heterogéneas definidas por los múltiples significados que esta transmite para la sociedad. Su ubicación como un elemento identitario se hace presente en la mayoría de la muestra de estudio sobre todo en la población no blanca. Tales acepciones denotan la fuerte influencia colonial, hegemónica y eurocéntrica que sobre las cuerpas negras ha pesado y que justifican en algunas de estas creaciones la aceptación de muñecas y muñecos con una fuerte carga prejuiciosa que pasa de forma inadvertida para muchos/as nacionales y extranjeros como cultura nacional.

Es una tarea a priori de las instituciones (culturales, educativas, legales, comunicacionales, etcétera), de proyectos socioculturales, comunitarios y de las/os artesanas/os como ejercicio descolonizador reconocer a qué o a quiénes verdaderamente representan estas muñecas negras. ¿Representan nuestra identidad o nuestra cultura? Estos constituyen cuestionamientos necesarios para activar conciencias desde el antirracismo, el sexismo, la igualdad de género y la inclusión en aras de alcanzar una sociedad mejor y en pro de una cultura donde la educación, la comercialización y venta del producto Muñeca Negra sea el resultado de la verdadera cultura identitaria que nos represente a todas y todos con valores. Es inminente despertar frente al antivalor estético que se extiende al mundo lúdico y que a su vez corresponden a una visión errónea de mujeres y hombres negros como representación nacional. Es necesario incluir en las agendas de trabajo de las comisiones nacionales contra la discriminación racial, el papel fundamental que tienen la estética y el juguete en la lucha contra las expresiones de racismo y discriminación. Así mismo, extender el estudio de las representaciones sociales sobre la muñeca negra a otras regiones del país y poblaciones de interés.

Referencias bibliográficas

CURIEL, O. (2017). Crítica poscolonial desde las prácticas políticas del feminismo antirracista. En A. De Santiago, E. Caballero y G. González (eds.), *Mujeres intelectuales: feminismos y liberación en América Latina y el Caribe* (pp. 14-163). CLACSO.

MATERÁN, A. (2008). Las representaciones sociales: un referente teórico para la investigación educativa. *Geoenseñanza*, *13* (2), 243-248. http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=36021230010

MENÉNDEZ, L. (2005). Por los peoples del barrio. *La gaceta de Cuba*, 18-21.

MORATALLA, S. (S/F). *¿Muñeca o muñeco? Historia y género.* Cuadernos del Museo Pedagógico y de la Infancia de Castilla-La Mancha. Centro de profesores de Albacete.

MOREJÓN, E. (s/f). Sistema de entrevistas sobre la muñeca negra en Cuba.

—. (2016). Juegos y juguetes en Cuba: acercamiento a las políticas de mercado y consumos culturales. *Horizontes y Raíces*, *4* (2), 4-16. http://biblioteca.clacso.edu.ar/clacso/se/20140507042402/eje3-8.pdf

OFICINA NACIONAL DE ESTADÍSTICA E INFORMACIÓN (ONEI). (2016). *El color de la piel según el Censo de Población y Viviendas*. Centro de Estudios de Población y Desarrollo. ONEI.

PERERA, M. (2003). A propósito de las representaciones sociales. Apuntes teóricos, trayectoria y actualidad. En *CD Caudales*. http://biblioteca.clacso.org.ar/Cuba/cips/20130628110808/Perera_perez_repr_sociales.pdf.

QUIJANO, A. (2000). ¡Qué tal raza! *Revista del CESLA, 1*, 192-200.

—. (2014). Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina. *En Cuestiones y horizontes: de la dependencia histórico-estructural a la colonialidad/descolonialidad del poder* (pp. 777-832). CLACSO. http://biblioteca.clacso.edu.ar/clacso/se/20140507042402/eje3-8.pdf

TORRE, C. DE LA. (2001). *Las identidades: una mirada desde la psicología*. ICIC Juan Marinello.

VALLEJO, D. S Y N. R. VARGAS. (2015). *Creación de muñecas negras: una propuesta para la implementación de la Cátedra de Estudios Afrocolombianos*

en Primera Infancia. Proyecto Curricular Licenciatura en Pedagogía Infantil. Bogotá.

Viveros, M. (2008). La sexualización de la raza y la racialización de la sexualidad en el contexto latinoamericano actual. En Gloria Careaga (coord.), *Memorias del 1er Encuentro Latinoamericano y del Caribe "La sexualidad frente a la sociedad*" (pp. 168-198). https://www.ilef.com.mx/memorias_sexualidad._lilia_monroy.pdf

ANEXO 1

Fecha:

El Club del Espendrú ha reunido un colectivo de artistas, activistas, investigadores(as) interesados(as) en conocer acerca de la presencia, importancia e influencia de muñecos y muñecas negras en el desarrollo de nuestra identidad como cubanos(as). Será una encuesta anónima por lo cual no tiene que plasmar su nombre. Agradecemos su colaboración.

Edad: Ocupación: Color de la piel:

Lugar de residencia: Lugar de origen:

1. ¿Ha tenido o tiene algún muñeco o muñeca negra?

   Sí __ No___

2. ¿Para qué has utilizado este muñeco o muñeca negra?
   (Puede marcar una o varias opciones)

   __Jugar ___ asuntos religiosos ___decoración en la casa __Otro ¿Cuál?:

3. ¿Le regalarías un muñeco o muñeca negra a un niño o una niña?

   Sí__ No___ ¿Por qué?

4. ¿Qué cree usted sobre de las muñecas/os negras/os que son comercializadas en estos momentos en Cuba? (Puede marcar una o varias opciones):

   __Son lindas/os __Son muy caras/os __Son buenas para las ventas en el turismo

   __Son feas/os __Las/os puedo utilizar para mi religión

   __No me llaman la atención __ No deben ser comercializadas/os

   __Son buenas para los/as niños/as __ No sé __Otra opinión ¿Cuál?:

   ¿Por qué cree esto?:

5. ¿Qué representa para Ud. estas muñecas y muñecos negras/os?

6. Según su criterio cuáles podrían llegar a ser las características de las/os muñecas/os negras/os cubanas/os.

Fotos

Las fotografías que se presentan en esta sección son un testimonio visual que muestra diferentes momentos de los Talleres Internacionales sobre Paradigmas Emancipatorios. Desde el año 1995, El Grupo América Latina, Filosofía Social y Axiología (GALFISA) del Instituto de Filosofía de Cuba, junto al Centro memorial Martin Luther King Jr. (CMLK) y otras organizaciones, proyectos y colectivos aliados, convoca a los talleres como un espacio de encuentro, reflexión y diálogo de saberes. Nos interesa contribuir entre todas y todos a la construcción teórica de la lucha emancipatoria, desde las prácticas de los movimientos sociales populares y el pensamiento social crítico que las acompaña

Las fotos muestran diversos momentos de los talleres, ya sea las presentaciones en paneles, los trabajos en subgrupos, momentos de mística revolucionaria, así como presentación de en la feria de experiencias de Cuba. Todos son espacios que muestran el proceso de construcción colectiva que son los Paradigmas así como el compromiso que nos alienta a caminar juntas y juntos.

Debate en subgrupos. VIII Taller Internacional sobre Paradigmas Emancipatorios. La Habana, 2009.

Debates en subgrupos. VIII Taller Internacional sobre Paradigmas Emancipatorios. La Habana, 2009.

Berta Cáceres, Nalú Farias y Claudia Korol. IX Taller Internacional sobre Paradigmas Emancipatorios. La Habana, 2011.

Trabajo en grupos. XII Taller Internacional sobre Paradigmas Emancipatorios. La Habana, 2017.

Luchadoras feministas en el XII Taller Internacional sobre Paradigmas Emancipatorios.
La Habana, 2017.

Feria de Experiencias sobre Cuba. XII Taller Internacional sobre Paradigmas Emancipatorios.
La Habana, 2017.

Mística ¡Berta Vive! XII Taller Internacional sobre Paradigmas Emancipatorios. La Habana, 2017.

Luchas de Nuestra América. XIII Taller Internacional sobre Paradigmas Emancipatorios. La Habana, 2019.

Panel sobre el sistema de dominación múltiple. XIII Taller Internacional sobre Paradigmas Emancipatorios. La Habana, 2019.

Páginas Salvadas

Vendiendo bollitos calientes. Representaciones de la sexualidad femenina negra*

Selling Hot Pussy: Representations of Black Female Sexuality in the Cultural Marketplace

bell hooks
Feminista y activista social estadounidense

Viernes por la noche en un pequeño pueblo del oeste medio: voy con un pequeño grupo de artistas y profesores a un lugar que sirve postres a altas horas de la noche. Cuando dejamos atrás a un grupo de hombres blancos parados en el camino de entrada al lugar, alcanzamos a oírlos hablando de nosotros, diciendo que mis acompañantes, que son todos blancos, deben ser liberales de la universidad, no buena «gente del pueblo», para estar andando con una «niche» *[nigger]*, Todos los de mi grupo actúan como si no hubieran oído ni una palabra de esa conversación. Incluso cuando llamo la atención sobre los comentarios, ninguno responde. Es no solo como si no les estuviera hablando, sino como si de repente, para ellos, yo no estuviera ahí. Soy invisible. Para mis colegas, el racismo expresado en los encuentros cotidianos —esta es nuestra segunda experiencia semejante juntos— es solo algo desagradable que se ha de evitar, no algo que se ha de enfrentar o desafiar. Es solo algo negativo que interrumpe el rato agradable, que es mejor no notar y fingir que no está allí.

Cuando entramos al lugar que sirve postres, todos ellos rompen a reír y señalan una hilera de gigantescos pechos de chocolate con pezones y todo: enormes tetas comestibles. Piensan que es una idea deliciosa —sin ver conexión alguna entre esa imagen racializada y el racismo expresado en el camino de entrada. Viviendo en un mundo en el que los blancos ya no son amamantados y criados fundamentalmente por manejadoras negras, ellos no miran esos pechos simbólicos y piensan conscientemente en «mamis» *[mammies]*.[2] No ven esa representa-

* Tomado de la revista *Criterios*, 34, 2003, pp. 29-49. Traducción del inglés: Desiderio Navarro. «Selling Hot Pussy: Representations of Black Female Sexuality in the Cultural Marketplace», en: b.h., Black Looks: Race and Representation, South End Press, Boston, 1992, pp. 61-77. Agradecemos la colaboración de South End Press.

[2] N. del T.: Mammy, palabra empleada por los niños para llamar a la madre, se usó antaño para designar a las nodrizas negras de niños blancos; hoy tiene un sentido despectivo en ese uso.

ción de pechos de chocolate como un signo de añoranza desplazada de un pasado racista cuando los cuerpos de las mujeres negras eran una mercancía, disponible para cualquiera que pudiera pagar el precio. Miro esos pechos oscuros y pienso en la representación de los cuerpos femeninos *[female]*[3] negros en la cultura popular. Al verlos, pienso en la conexión entre las representaciones contemporáneas y los tipos de imágenes popularizadas a partir de la esclavitud. Recuerdo el fuerte *exposé* que de la dinámica psicosexual de la esclavitud dio Harriet Jacobs en *Incidentes en la vida de una niña esclava*. Recuerdo el modo en que ella describió esa «peculiar» institución de dominación, y a los blancos que la construyeron, como «una jaula de pájaros obscenos».

Las representaciones de los cuerpos femeninos negros en la cultura popular raras veces subvierten o critican las imágenes de la sexualidad femenina negra que eran parte del aparato cultural del racismo del siglo XIX y que todavía hoy moldea las percepciones. El ensayo de Sander Gilman, «Cuerpos negros, cuerpos blancos: Hacia una iconografía de la sexualidad femenina en el arte, la medicina y la literatura de fines del siglo XIX», llama la atención sobre el modo en que la presencia negra en la sociedad norteamericana de los primeros tiempos les permitía a los blancos sexualizar su mundo proyectando en los cuerpos negros un relato de sexualización desasociada de la blancura. Gilman documenta el desarrollo de esa imagen, y comenta que «durante el siglo XVIII la sexualidad del negro, varón y hembra, deviene un icono de la sexualidad desviada». Subraya que es el cuerpo femenino negro el que es forzado a servir como «un icono de la sexualidad negra en general».

Cuando se exhibía a la mujer negra en un baile de disfraces en el corazón «civilizado» de la cultura europea, en París, con la mayor frecuencia la atención no estaba concentrada en ella completa. Ella está allí para entretener a los invitados con la imagen desnuda de la Otredad. Y ellos no están no para mirarla como un ser humano entero, sino para notar solamente ciertas partes. Objetificadas de una manera similar a la de las esclavas negras que estaban paradas en plataformas de subastas mientras los dueños y los mayorales describían sus partes importantes, vendibles, las mujeres negras cuyos cuerpos desnudos eran exhibidos para los blancos en actividades sociales no tenían ninguna presencia. Fueron reducidas a mero espectáculo. Poco se sabe de sus vidas, de sus motivaciones. Sus partes corporales eran ofrecidas como evidencia para apoyar las ideas racistas de que los negros eran más semejan-

[3] N. del T.: En esta frase del texto original en inglés, al igual que en el título del artículo, se emplea el adjetivo «female». Este adjetivo tiene dos acepciones principales: «hembra», y «de la(s) mujer(es)». En esta segunda acepción no puede ser traducido satisfactoriamente con el adjetivo español «femenino», pues este, al igual que su equivalente inglés «feminine», puede significar no solo «de la(s) mujer(es)», sino también «propio de, característico de, como de, apropiado para, exclusivo de la mujer». Aquí, en el título y en el resto del artículo, a falta de un equivalente español («mujeril» presenta la misma ambigüedad), nos hemos visto obligados a traducirlo con el adjetivo «femenino», pero subrayamos la restricción semántica señalada. Lo mismo debemos decir, mutatis mutandis, sobre la traducción del adjetivo «male» como «masculino»

tes a los animales que otros humanos. Cuando el cuerpo de Sarah Bartmann fue exhibido en 1810, ella fue apodada de manera irónica y perversa «la Venus Hotentote». Su cuerpo desnudo fue exhibido en numerosas ocasiones durante cinco años. Cuando murió, las partes mutiladas fueron todavía sometidas a un minucioso examen. Gilman subrayó que «(E)l auditorio que había pagado por ver sus nalgas y había fantaseado sobre el carácter único de sus genitales cuando ella estaba viva, pudo, después de su muerte y disección, examinar ambos». Gran parte de la fascinación racializada con el cuerpo de la Bartmann concentraba la atención en sus nalgas.

Una parecida fascinación europea blanca con los cuerpos de los negros, particularmente con los cuerpos femeninos negros, era manifiesta durante la carrera de Josephine Baker. Contenta de «explotar» la erotización blanca de los cuerpos negros, la Baker llamaba la atención sobre el «fondillo»[4] en sus números danzarios. Phyllis Rose, aunque a menudo condescendiente en su reciente biografía, *La Cleopatra del Jazz: Josephine Baker* en su tiempo, explora perspicazmente la concentración de la Baker en su culo:

> Ella lo manejaba como si fuera un instrumento, una matraca, algo aparte de sí misma que ella podía agitar. Difícilmente se pueda recalcar en exceso la importancia del trasero. La propia Baker declaró que la gente había estado ocultando sus culos durante demasiado tiempo. «El trasero existe. No veo ninguna razón para avergonzarse de él. Es verdad que hay traseros tan estúpidos, tan pretenciosos, tan insignificantes, que sirven solo para sentarse.» Con el triunfo de la Baker, la mirada erótica de una nación se movió hacia abajo: ella había destapado una nueva región para el deseo.

Muchos de los movimientos danzarios de la Baker que destacan el «fondillo» prefiguran movimientos populares en el baile negro actual.

Aunque el pensamiento contemporáneo sobre los cuerpos femeninos negros no intenta leer el cuerpo como un signo de inferioridad racial «natural», la fascinación con los «fondillos» negros continúa. En la iconografía sexual de la imaginación pornográfica negra tradicional, el fondillo prominente es visto como una indicación de una mayor sexualidad. La música popular contemporánea es uno de los sitios culturales primarios para las discusiones de la sexualidad negra. En las letras de canciones, se habla del «fondillo» en modos que intentan desafiar los supuestos racistas que sugieren que es un feo signo de inferioridad, mientras sigue siendo un signo sexualizado. La canción popular, «Meneando el fondillo» [«Doin' the Butt»] fomentó la promoción de un nuevo baile caliente que favorecía a los que pudieran sacar más sus nalgas con orgullo y júbilo. Una escena del filme *School Daze [Aulas turbulentas]* de Spike Lee representa una

[4] N. del T.: Traducimos aquí y en adelante la palabra inglesa «butt» por «fondillo, a fin de mantener su diferencia respecto de «buttocks», «rear end» y «ass» (aquí «nalgas», «trasero» y «culo», respectivamente).

fiesta de negros todos en la que todos están en trajes de baño bailando —meneando el fondillo. Es uno de los momentos que más demandan atención en el filme. Los «fondillos» negros en exhibición son indóciles y chocantes. No son los cuerpos inmóviles de las esclavas que se hace parecer maniquíes. No son cuerpos silenciados. Exhibidos como una jocosa resistencia nacionalista cultural, desafían los supuestos de que el cuerpo negro —su color de piel y su forma— es un estigma de vergüenza. Esa celebración de las nalgas —indudablemente, el momento más transgresor y provocativo de *School Daze*— inició o coincidió con un énfasis en los fondillos, especialmente las nalgas de mujeres, en las revistas de modas. Su potencial para desarticular y desafiar las ideas de los cuerpos negros específicamente los cuerpos de mujer, fue socavado por la general humillación y abuso sexuales a que son sometidas las mujeres negras en el filme. Muchas personas no vieron el filme, de modo que fue realmente la canción «Meneando el fondillo» la que desafió los modos dominantes de pensar sobre el cuerpo que nos animan a hacer caso omiso de los culos porque son asociados con actos indeseables y sucios. Puesto al descubierto, el «fondillo» podría ser adorado una vez más como un asiento erótico de placer y excitación.

Cuando llaman la atención sobre el cuerpo de una manera que invita a la mirada a mutilar los cuerpos femeninos negros nuevamente, a concentrarse exclusivamente en el «fondillo», las celebraciones contemporáneas de esta parte de la anatomía no subvierten exitosamente las representaciones sexistas/racistas. Del mismo modo que las representaciones decimonónicas de los cuerpos femeninos negros eran construidas para subrayar que esos cuerpos eran sacrificables *[expendable]*,[5] las imágenes contemporáneas (incluso las creadas en la producción cultural negra) dan un mensaje similar. Cuando la novela de protesta *Hijo predilecto*, de Richard Wright, fue llevada al cine en los años 80, el filme no mostró el asesinato de Bessie, la novia negra de Bigger. Eso era doblemente irónico. Es asesinada en la novela y luego sistemáticamente eliminada en el filme. Los pintores que exploraban la raza como tema artístico en el siglo XIX, a menudo creaban imágenes que hacían contrastar cuerpos femeninos blancos con cuerpos femeninos negros en modos que reforzaban el mayor valor del icono femenino blanco. El ensayo de Gilman está confabulado en ese proyecto crítico: lo que realmente más le interesa es explorar la sexualidad femenina blanca.

Una estrategia similar se emplea en la novela de Wright y en la versión fílmica. En la novela, Bessie es sacrificable porque Bigger ha cometido ya el crimen más horrendo de matar a una mujer blanca. El primer asesinato, más importante, subsume el segundo. Todo el mundo se preocupa por el destino de Mary Dalton, la hija blanca de la clase dominante; nadie se preocupa por el destino de Bessie. Irónicamente, justamente en el momento en que

[5] N. del T. Expendable: que puede ser gastado, esp. que puede ser sacrificado para lograr propósito (Oxford Advanced Leraner 's Dictionary of Current English)

Bigger decide que el cuerpo de Bessie es sacrificable, que la matará, continúa exigiendo que ella lo ayude, que «haga lo correcto». Bigger se propone usarla y después botarla, un gesto que refuerza que el cuerpo de ella es un cuerpo sacrificable. Mientras que, para destruir el cuerpo de una mujer blanca, debe transgredir fronteras peligrosas, puede invadir y violar un cuerpo femenino negro sin ningún temor de castigo y venganza.

Bessie, negra y mujer, sexual fuera del contexto del matrimonio, representa una «mujeridad *[womanhood]* caída». No tiene protectores, ningún sistema legal defenderá sus derechos. Al defenderse ante Bigger, ella pide reconocimiento y compasión para su condición específica:

> Bigger, ¡por favor! ¡No me hagas esto! ¡Por favor! Todo lo que hago es trabajar, trabajar como una mula! De la mañana a la noche. No he tenido ninguna felicidad. Nunca he tenido. No he tenido nada y tú me haces esto [...]

Describiendo conmovedoramente la suerte de las mujeres negras pobres de clase obrera en los años 40 del presente siglo, las palabras de ellas hacen eco a las palabras del poeta Nikki Giovanni que describen el status de las mujeres negras a fines de la década de los 60. Las líneas iniciales de «Poema de mujer» rezan así: «Ves, mi vida entera está atada a la desdicha.» Sin embargo, hay una diferencia radical. En los años 60, la mujer negra está nombrando su desdicha para exigir que se la escuche, que se reconozca su realidad, y cambiar su status. Este poema le habla al deseo de las mujeres negras de construir una sexualidad aparte de la que nos ha impuesto la cultura racista/sexista, llamando la atención sobre los modos en que estamos atrapadas por las ideas convencionales de sexualidad y deseabilidad:

> [E]s un objeto sexual si eres bonita y ningún amor o amor y ningún sexo si eres gorda vete negra gorda sé madre abuela una cosa fuerte pero no mujer mujer que juega mujer romántica mujer necesitada de amor buscadora de hombre devoradora de pingas mujer que pone a sudar necesitada de templar buscando amor

«Poema de mujer» es un grito de resistencia que insta a los que explotan y oprimen a las mujeres negras, que las objetifican y deshumanizan, a enfrentar las consecuencias de sus acciones. Encarándose consigo misma, la mujer negra se da cuenta de todo contra lo que ella debe luchar para lograr la autorrealización. Debe oponerse a la representación de sí misma, de su cuerpo, de su ser, como sacrificable.

Bombardeadas con imágenes que representan los cuerpos femeninos negros como sacrificables, las mujeres negras o han absorbido pasivamente este pensamiento o han opuesto una vehemente resistencia a él. La cultura popular suministra incontables ejemplos de apropiación y explotación de «estereotipos negativos» por mujeres negras para hacer valer su control sobre la representación o al menos cosechar los beneficios de ella. Puesto que la sexualidad femenina negra ha sido

representada en la iconografía racista/sexista como más libre y liberada, muchas cantantes negras, independientemente de la calidad de sus voces, han cultivado una imagen que sugiere que ellas están sexualmente disponibles y son licenciosas. Indeseable en el sentido convencional, que define la belleza y la sexualidad como deseables solo en la medida en que son idealizadas e inalcanzables, el cuerpo femenino negro recibe atención solo cuando es sinónimo de accesibilidad, disponibilidad, cuando presenta desviaciones sexuales.

La construcción de una *persona* sexual pública por Tina Turner está en la más completa armonía con esta idea de la sexualidad femenina negra. En su reciente autobiografía *Yo, Tina*, ella presenta un retrato sexualizado de sí misma —suministrando un relato que es esencialmente «confesión sexual». Aunque empieza llamando la atención sobre el hecho de que fue criada con ideas puritanas de inocencia y feminidad virtuosa que la hicieron reticente y temerosa de la experiencia sexual, todo lo que sigue contradice ese retrato. Puesto que la imagen que se ha cultivado y convertido en mercancía en la cultura popular es la de ella como «caliente» y con una naturaleza intensamente sexual —la negra sexualmente dispuesta y libre—, hay en la autobiografía una tensión entre la realidad que ella presenta y la imagen que ella debe apoyar. Al describir su primera experiencia sexual, la Turner recuerda:

> Naturalmente, perdí mi virginidad en el asiento trasero de un carro. Eran los años 50, ¿no? Creo que él lo había planeado, el diablito —por entonces él sabía que él podía llegar a templarme, porque ya había habido un montón de besuqueo y toqueteo debajo de la blusa, y después debajo de la falda y así sucesivamente. El próximo paso era obvio. Y yo, tan descarada como era, cuando llegó el momento de hacer finalmente la cosa real, era como: «Oh-oh, llegó el momento». Quiero decir que estaba asustada. Y entonces ocurrió.
>
> Bien, dolió tanto —creo que los lóbulos de las orejas me dolían. Me estaba muriendo, Dios mío. ¡Y él quería hacerlo dos o tres veces! Era como hurgar una herida abierta. Después apenas podía caminar.
>
> Pero lo hice por amor. El dolor era agudísimo, pero yo lo quería y él me quería, y eso hizo que el dolor fuera menor. Todo estuvo bien. Así que fue hermoso.

Solo que no hay nada hermoso en lo que respecta a la secuencia de acontecimientos que la Turner describe. Existe una tensión entre el modo «desapasionado» en que ella describe esa experiencia, tratándola a la ligera para sugerir que ella tenía el control de la situación, y la realidad que ella cuenta, en la que ella sucumbe a la lujuria masculina y sufre el sexo. Después de describir un doloroso rito de iniciación sexual, la Turner socava la confesión diciéndole al lector que ella se sintió bien. Mediante la memoria retrospectiva, la Turner puede contar esa experiencia de una manera que sugiere que ella estaba a gusto con la

experiencia sexual a una edad temprana, pero el lenguaje despreocupado no encubre completamente el sufrimiento evocado por los detalles que ella da. Sin embargo, esta actitud despreocupada armoniza de la mejor manera con el modo como la «ven» sus fanáticos. A todo lo largo de la biografía ella describirá situaciones de victimización sexual extrema y después socavará el impacto de sus palabras evocando la imagen de sí misma y otras mujeres negras como mujeres sexualmente libres, sugiriendo que nosotras afirmamos la capacidad de actuar sexual en modos que nunca son confirmados por la evidencia que ella suministra.

La carrera de cantante de Tina Turner ha estado basada en la construcción de una imagen de la sexualidad femenina negra que es convertida en sinónimo de lujuria animal salvaje. Violada y explotada por Ike Turner, el hombre que hizo esa imagen y se la impuso, la Turner describe el modo en que su *persona* pública como cantante fue moldeada por la imaginación misógina pornográfica de él:

> Ike explicaba: Cuando él era un niño allá en Clarksdale, había cogido una fijación con la diosa blanca de la jungla que retozaba a través de los seriales fílmicos de la matiné del sábado —que mostraban a mujeres vestidas de andrajos con larga cabellera ondeante y nombres como Sheena, reina de la jungla, y Nyoka, sobre todo Nyoka. Él todavía recordaba *Los peligros de Nyoka*, un serial de la Republic Picture en quince partes, de 1941, protagonizado por Kay Alridge en el papel de Nyoka y que destacaba a una villana llamada Vultura, un mono llamado Satán, y Clayton Moore (que más tarde sería el Llanero Solitario de la TV) como persona que suscitaba el interés amoroso. Nyoka, Sheena —¡Tina! Tina Turner— la Mujer Salvaje personal propia de Ike. Eso le gustaba.

La Turner no hace ningún comentario sobre sus pensamientos sobre esta imagen. ¿Cómo puede? Esa imagen es parte de la representación que hace y mantiene su estrellato.

La fantasía pornográfica que tiene Ike de la mujer negra como salvaje sexual surgió del impacto de unos *media* patriarcales blancos controlados que moldean sus percepciones de la realidad. Su decisión de crear la negra salvaje era perfectamente compatible con las representaciones prevalecientes de la sexualidad femenina negra en una sociedad supremacista blanca. Desde luego, la historia de Tina Turner revela que ella era cualquier cosa menos una salvaje; le tenía miedo a la sexualidad, era objeto de abusos, humillada, templada y vuelta a templar. Los amigos y colegas de la Turner documentan la miríada de modos en que sufría con respecto a la experiencia de ser golpeada físicamente de manera brutal antes de aparecer en la escena para actuar, pero no hay ninguna descripción de cómo ella se las arreglaba con la contradicción (esta historia es contada por testigos en *Yo, Tina*). Por una parte, padecía un agudísimo dolor in-

fligido por un misógino que dominaba su vida y su sexualidad, y, por otra, estaba proyectando en cada actuación la imagen de una mujer sexualmente liberada, dura y salvaje. De manera no diferente del personaje principal de la novela *Historia de O*, de Pauline Reage, la Turner debe actuar como si se enorgulleciera en su sumisión, como si se deleitara en ser una esclava de amor. Al dejar a Ike, después de muchos años de violación marital y abuso físico, porque su violencia es absolutamente incontrolable, la Turner toma consigo la «imagen» que él creó.

A pesar de su experiencia de abuso arraigado en la objetificación sexista y racista, la Turner se apropió de la imagen de la «mujer salvaje», usándola para avanzar en su carrera. Siempre fascinada con las pelucas y el pelo largo, creó la melena de leona rubia para aparecer tanto más salvaje y animal. La condición de rubia la vincula a las imágenes de la jungla, al mismo tiempo que sirve como una aprobación de una estética racista que ve el pelo rubio como el compendio de la belleza. Sin Ike, la carrera de la Turner se ha remontado a nuevas alturas, sobre todo porque trabaja más duro para explotar la representación visual de la mujer (y, particularmente, de la mujer negra) como salvaje sexual. No atrapada ya en la iconografía sexual sadomasoquista de la mujer negra en guerra erótica con su pareja, que era el subtexto del programa de Ike y Tina Turner, ahora es representada como la mujer negra autónoma cuya sexualidad es exclusivamente un modo de ejercer poder. Invirtiendo las viejas imágenes, se coloca a sí misma en el papel de dominador.

Haciendo el papel de Aunty Entity en el filme *Mad Max: Beyond the Thunderdome*, estrenada en 1985, el personaje de la Turner evoca dos estereotipos racistas/sexistas: el de la «mami» negra que se ha vuelto ávida de poder y el de la salvaje sexual que usa su cuerpo para seducir y conquistar a los hombres. Representada como ávida de relaciones sexuales con el héroe masculino blanco que la conquistará y la rechazará, Aunty Entity es la re-actuación contemporánea de esa mítica mujer negra de la esclavitud que supuestamente «engatusaba» y seducía a los virtuosos dueños blancos de esclavos. Desde luego, el héroe masculino blanco contemporáneo de *Mad Max* es más fuerte que sus antepasados coloniales. Él no sucumbe al peligroso atractivo de la seductora excesivamente negra que gobierna una mini-nación cuyo poder está basado en el uso de la mierda. La Turner es la negra mala en este filme, una imagen que ella seguirá explotando.

El video *What's Love Got To Do With It* de la Tumer también destaca la convergencia de sexualidad y poder. Aquí el cuerpo de la negra es representado como un arma potencial. En el video ella camina por peligrosas calles urbanas, pavoneándose de sus cualidades, en un modo que manifiesta deseabilidad, tentación, mientras niega el acceso. No es que ya no sea representada como disponible, sino que está «abierta» solo a aquellos que ella escoge. Asumiendo el papel de cazadora, es la mujer sexualizada que hace presa en hombres y mujeres (en la fascinante mirada del video el cuerpo se mueve en dirección de ambos sexos). Esta negra

dura no tiene tiempo para la formación de un vínculo personal íntimo con otras mujeres, ha salido para «pescar». El modelo ficticio que de la capacidad femenina negra de actuar sexualmente presenta la Turner, permanece arraigado en ideas misóginas. Más bien que un erotismo basado en el placer, es despiadado, violento; se trata del uso del poder sexual por las mujeres para hacerle daño al Otro varón.

Apropiándose del mito pornográfico de la mujer salvaje sobre la sexualidad femenina negra, creado por los hombres en un patriarcado supremacista blanco, la Turner lo explota para sus propios fines de lograr autosuficiencia económica. Cuando dejó a Ike, estaba en quiebra y seriamente endeudada. La nueva imagen de la Turner transmite el mensaje de que la felicidad y el poder les llega a las mujeres que aprenden a vencer a los hombres en su propio juego, a desechar cualquier involucramiento en un romance y a bajar a la realidad de la competencia despiadada. *What's Love Got To Do With It* cantada por la Turner evoca imágenes de la negra emputecida fuerte que está resuelta a triunfar. Al subordinar la idea del amor romántico y alabar el uso del sexo por placer como una mercancía para intercambiar, la canción tuvo gran atractivo para la cultura postmodema contemporánea. Considera iguales el placer y la materialidad, haciendo del primero un objeto que se ha de tratar de conseguir, tomar, adquirir por cualquier medio que sea necesario. Cuando es cantada por cantantes negras, *What's Love Got To Do With It* trae a la memoria viejos estereotipos que hacen que la afirmación de la sexualidad femenina negra y la prostitución sean sinónimas. Del mismo modo que las prostitutas negras en las décadas de 1940 y 1950 buscaban activamente clientes en las calles para hacer dinero para sobrevivir, vinculando así públicamente prostitución con sexualidad femenina negra, la sexualidad femenina negra actual es construida ficticiamente en populares canciones de rap y *rythm and blues* exclusivamente como mercancía —servicio sexual por dinero y poder—, el placer es secundario.

En contraste con la representación de la sexualidad animal salvaje, cantantes negras como Aretha Franklin, y contemporáneas más jóvenes como Anita Baker, vinculan radicalmente romance y placer sexual. Aretha, aunque considerada como una víctima de hombres sin valor alguno, la clásica «mujer que ama demasiado» y deja que la letra lo demuestre, también cantó canciones de resistencia. La canción «Respeto» fue oída por mucha gente negra, especialmente mujeres negras, como una canción que desafiaba el sexismo masculino negro y la victimización femenina negra mientras evocaba ideas de cuidado y apoyo mutuos. En un reciente programa especial que ponía de relieve a músicos individuales, se presentó en papel estelar a Aretha Franklin. Se le dio mucho espacio en el documental a los productores varones blancos que moldearon la imagen pública de ella. En el documental ella describe lo divertido de añadir las palabras «Pégame» a «Respeto» como un estribillo fuerte. Uno de los productores varones blancos, Jerry Wexler, ofrece su interpretación del signifi-

cado de este, afirmando que era una demanda de «atención sexual del más alto orden». Sus interpretaciones sexualizadas de la canción parecían muy distantes del modo en que fue oída y celebrada en las comunidades negras. Mirando ese documental, que supuestamente era un tributo a la fuerza de Aretha Franklin, era imposible que a uno no le desviara la atención de la música el subtexto del filme, el cual puede ser considerado como un relato visual que documenta la preocupación obsesiva de ella con el cuerpo y que logra una apariencia que sugiere deseabilidad. Para lograr ese objetivo, la Franklin lucha constantemente con su peso, y las imágenes del filme narran sus diversos cambios de talla y forma corporales. Como si burlándose de esa preocupación con su cuerpo, a lo largo de la mayor parte del documental Aretha aparece en lo que parece ser un decorado doméstico, tal vez una sala de estar, llevando un vestido de noche sin tirantes, demasiado pequeño para su talla de pecho, de modo que sus pechos parecen dos balones llenos de agua a punto de explotar. Sin idea alguna de quién moldeó y controló esa imagen, solo puedo reiterar que socavó la insistencia, en el filme, en que ella había vencido la victimización sexual y seguía siendo una vigorosa cantante; esto último parecía más probable que lo primero.

Las cantantes negras que proyectan una *persona* sexualizada están tan obsesionadas con el pelo como lo están con la talla corporal y las partes del cuerpo. Como en el caso de la iconografía sexual del siglo XIX, unas partes específicas de la anatomía son consideradas más sexuales y dignas de atención que otras. Hoy día, en lo que respecta a las estrellas femeninas negras, gran parte de las imágenes sexualizadas parece estar concentrada fijamente en el cabello; este, y no las nalgas, significa la sexualidad animal. Esto es esencialmente así en lo que respecta a Tina Turner y Diana Ross. Resulta irónicamente apropiado que gran parte de ese cabello sea sintético y hecho por el hombre, construido artificialmente, como lo es la imagen sexualizada que está destinado a evocar. Dentro de una cultura patriarcal en la que las mujeres de más de cuarenta años no son representadas como sexualmente deseables, es comprensible que las cantantes que explotan representaciones sexualizadas y están cerca de los cincuenta años de edad pongan menos énfasis en las partes del cuerpo que pueden reflejar envejecimiento mientras se concentran en el cabello.

En un curso que imparto sobre «La política de la sexualidad», en el que a menudo examinamos las conexiones entre la raza y el sexo, una vez analizamos críticamente una cubierta de *Vanity Fair* que representaba a Diana Ross. Colocada sobre un fondo blanco, aparentemente desnuda con la excepción de una tela blanca colgada holgadamente alrededor de su cuerpo, el elemento más sorprendente en el retrato era la larga cabellera de cabello negro azabache cayendo en cascada. Había tanto cabello, que parecía estar consumiendo su cuerpo (el cual parecía frágil y anoréxico), negando la posibilidad de que esa carne desnuda pudiera representar una capacidad femenina activa de actuar sexualmente.

La tela blanca como de pañal reforzaba la idea de que ése era un retrato de una mujer adulta que quería ser vista como infantil e inocente. Simbólicamente, el cabello, que es casi una cobertura, se remonta a imágenes pictóricas tempranas de Eva en el Edén. Evoca salvajez, un sentido del mundo «natural», al mismo tiempo que vela el cuerpo, reprimiéndolo, manteniéndolo fuera del alcance de la mirada de una cultura que no invita a las mujeres a ser sujetos sexuales. Concurrentemente, esta cubierta pone en contraste blancura y negrura. La blancura domina la página, obscureciendo y borrando la posibilidad de cualquier afirmación de poder negro. El anhelo que es más visible en esta cubierta es el de la mujer negra de encamar la blancura y estar rodeada por ella, personificada por la posesión de un largo cabello lacio negro. Puesto que el cabello es producido como mercancía y comprado, afirma las ideas actuales de la belleza y la deseabilidad femeninas como algo que puede ser adquirido.

Según los análisis postmodemos de la moda, esta es una época en que las mercancías producen los cuerpos, como sugiere esa imagen de la Ross. En su ensayo «La moda y la lógica cultural de la postmodernidad», Gail Faurshou explica que la belleza ya no es considerada como una sostenida «categoría de la cultura precapitalista». En vez de eso, «la colonización y la apropiación del cuerpo como su propia máquina de producción/consumo en el capitalismo tardío es un tema fundamental de la socialización actual». Este cambio cultural hace posible que los cuerpos de las mujeres negras estén representados en ciertos dominios de lo «bello» en los que en otro tiempo se les negaba la entrada, esto es, las revistas de alta moda. Reinscritos como espectáculo, una vez más en exhibición, los cuerpos de las mujeres negras que aparecen en esas revistas no están allí para documentar la belleza de la piel negra, de los cuerpos negros, sino más bien para llamar la atención sobre otros asuntos. Están representados de modo que los lectores noten que la revista es incluyente desde el punto de vista racial, aunque sus rasgos a menudo son distorsionados, y sus cuerpos, retorcidos violentamente en extrañas y extravagantes posturas que hacen que las imágenes parezcan monstruosas o grotescas. Parecen representar una anti-estética, una que se burla de la idea misma de belleza.

Con frecuencia las modelos femeninas negras aparecen en retratos que hacen que parezcan menos seres humanos y más maniquíes o robots. Actualmente, las modelos negras cuyo cabello no está alisado son fotografiadas a menudo llevando pelucas lacias; esto parece ser particularmente cierto si los rasgos de las modelos no son convencionales, es decir, si tienen labios grandes o piel particularmente oscura, lo cual no es destacado a menudo en la revista. El número de octubre de 1989 de Elle presentó un breve bosquejo biográfico del diseñador Azzedine Alaia. Él está a cierta distancia de un cuerpo femenino negro, sosteniendo las mangas del vestido de ella. Llevando un ridículo peinado lacio, ella aparece desnuda sosteniendo la ropa en frente de su cuerpo. La leyen-

da reza: «¡SON BELLAS, ¿NO?!» Su mirada crítica está puesta sobre la modelo y no sobre la ropa. Como comentario, sugiere que hasta las mujeres negras pueden parecer hermosas con las prendas correctas. Desde luego, cuando usted lee el artículo, esa afirmación no se está refiriendo a la modelo, sino que es una afirmación que Alaia hace sobre sus ropas. En el sentido de la moda postmodema actual, la mujer negra es el mejor medio para la exhibición de ropas, porque su imagen no distrae de las prendas; es subordinada.

Hace años, cuando se hizo mucha alharaca sobre la renuencia de las revistas de modas a incluir imágenes de mujeres negras, se suponía que la presencia de tales representaciones, en sí mismas y por sí mismas, desafiarían los estereotipos racistas que implican que las mujeres negras no son bellas. Hoy día, las mujeres negras son incluidas en las revistas de una manera que tiende a reinscribir los estereotipos prevalecientes. Las modelos de piel más oscura lo más probable es que aparezcan en fotografías en las que sus rasgos son distorsionados. Las mujeres bi-raciales tienden a aparecer en imágenes sexualizadas. Catálogos de última moda como *Tweeds* y *J. Crew* hacen uso de un subtexto racializado en su diseño y anuncios. Habitualmente están subrayando la conexión entre un estilo blanco europeo y un estilo blanco estadounidense. Cuando comenzaron a incluir modelos de piel más oscura, escogieron a mujeres negras bi-raciales o de piel clara, particularmente con cabello largo rubio o castaño claro. Las modelos no-blancas que aparecen en esos catálogos deben parecerse lo más posible a sus contrapartes blancas, de modo que no distraigan del subtexto racializado. Una reciente cubierta de *Tweeds* llevaba esta afirmación:

> El color es, quizás, uno de los más importantes barómetros del carácter y la seguridad de sí mismo. Es, en la misma medida que la silueta, una parte del lenguaje internacional de la ropa. El mensaje que los colores transmiten, sin embargo, nunca debería abrumar. Éstos deberían hablar de manera tan elocuente e inteligente como el portador. Cada vez que los colores tienen esa inteligencia, sutileza y matices, tendemos a llamarlos europeos [...]

Dada la terminología racializada evocada en este texto, se sigue que, cuando la carne es expuesta en un atavío que está destinado a evocar deseabilidad sexual, este es llevado por una modelo no-blanca. Como diría la mitología sexual sexista/racista, ella es la encamación de lo mejor de la salvaje hembra negra, temperado por aquellos elementos de blancura que suavizan esa imagen, dándole un aura de virtud e inocencia. En la imaginación pornográfica racializada, es la combinación perfecta de virgen y puta, la suprema vampiresa. El impacto de esta imagen es tan intenso que Iman, una modelo de modas negra altamente pagada que en otro tiempo fue aclamada mundialmente porque era el Perfecto clon negro de una belleza blanca a lo diosa de hielo, ha tenido que cambiar. Las ideas postmodernas de que la belleza feme-

nina negra es construida, no innata o inherente, son personificadas por la carrera de Iman. Afamada en el pasado por rasgos que esta cultura ve como «caucásicos» —nariz, labios y miembros finos—, Iman aparece «transformada» en el número de *Vogue* de octubre de 1989. De repente sus labios y pechos están henchidos. Habiendo sido destruido su «look» una vez por un accidente automovilístico y después rehecho, Iman ahora da un paso más allá. Exhibida como la encamación de una intensificada sexualidad, ahora se parece al estereotipo racial/sexual. En una foto a toda página, está desnuda, llevando puestas solo un par de botas con brocado, mirando como si estuviera lista para pararse en cualquier esquina y ligar a un cliente, o, peor aún, como si acabara de salir de una de las páginas de *Players* (una revista porno para negros). La nueva imagen de Imán apela a una cultura que está ansiosa de reinscribir la imagen de la mujer negra como primitiva sexual. Esta nueva representación es una respuesta a la fascinación actual con una apariencia étnica, con el Otro exótico que promete cumplir con los estereotipos raciales y sexuales, satisfacer anhelos. Esta imagen no es sino una extensión de la teta negra comestible.

Actualmente, en el mundo de la moda el nuevo icono femenino negro que también está ganando mayor notoriedad, al asumir tanto la *persona* de «salvaje» sexualmente caliente como la de muchacha negra identificada como blanca, es la modelo caribeña de nacimiento Naomi Campbell. Belleza importada, ella, como Iman, es representada visualmente, de modo casi constante, casi desnuda sobre un fondo sexualizado. Al abandonar su cabello «natural» por pelucas rubias o aditamentos tejidos cada vez más largos, tiene gran atractivo de un auditorio a otro. Etiquetada por los críticos de la moda como la Brigitte Bardot negra, encarna una estética que sugiere que las mujeres negras, aunque atractivamente «diferentes», deben asemejarse a las mujeres blancas para ser consideradas realmente bellas.

Dentro de la literatura y del cine de los primeros tiempos, esta imagen étnica saneada era definida como la de la «mulata trágica». Cuando aparecía en el cine, era la vampiresa que los hombres blancos temían. Como lo formula atrozmente Julie Burchill en *Muchachas sobre el cine*:

> Entrados los años 40, Hollywood decidió abordar el sustancioso y confuso asunto del romance multirracial, pero era un negocio morboso. Aun cuando las muchachas eran esplendorosas muchachas blancas, el romance multirracial traía lágrimas, traumas y suicidio. El mensaje estaba claro: ustedes, inteligentes hombres blancos sufren bastante culpa a causa de lo que hizo su abuelito: ¡ustedes quieren sufrir un poco más! Manténgase lejos de esas muchachas...

Los filmes actuales que representan a las estrellas bi-raciales transmiten ese mismo mensaje. La advertencia para las mujeres es diferente de la que se da a los hombres: se nos dan mensajes sobre el peligro de hacer valer el

deseo sexual. Está claro que el mensaje de *Imitación de la vida* era que intentar definirse a sí misma como sujeto sexual conduciría al rechazo y el abandono. En el filme *Escógeme*, Rae Dawn Chong desempeña el papel de la mujer negra muy sexual que persigue y seduce al hombre blanco que no la desea (como por primera vez se implicó en *Imitación de la vida*), sino que, en vez de eso, usa la sexualidad de ella, la golpea y después la abandona. La mujer negra bi-racial es «alumbrada con gas»[6] constantemente en el cine actual. El mensaje que su imagen sexualizada transmite no cambia siquiera cuando ella continúa persiguiendo al hombre blanco como si solo él tuviera el poder de afirmar que ella es verdaderamente deseable.

Filmes europeos como *Mefisto* y el más reciente *Mona Lisa* también representan a la mujer negra casi blanca como sexualmente trágica. Las mujeres en los filmes solo pueden responder a construcciones de su realidad creadas por los que son más poderosos. Están entrampadas. La lucha de Mona Lisa por autodefinirse sexualmente la conduce a escoger el lesbianismo, aunque es deseada por el protagonista varón blanco. Sin embargo, su elección de una pareja femenina no significa realización sexual, ya que el objeto de su lascivia es una mujer blanca joven drogadicta que siempre está demasiado confundida para ser sexual. Mona Lisa la cuida y la protege. En vez de hacer valer una capacidad de actuar sexualmente, está una vez más en el papel de mami.

En un filme más reciente, *The Virgin Machine*, una mujer alemana blanca obsesionada por el anhelo de entender el deseo va a California, donde espera hallar un «paraíso de amazonas negras». Sin embargo, cuando llega e inspecciona la escena lesbiana, las mujeres negras que encuentra son descritas como grotescas gordas, obscenas y licenciosas. Los filmes actuales continúan colocando a las mujeres negras en dos categorías, mami o cochambrosa, y ocasionalmente una combinación de las dos. En *Mona Lisa*, una escena sirve de enérgico comentario sobre el modo en que se percibe la sexualidad negra en un contexto social racista e imperialista. El varón blanco que desea a la prostituta negra Mona Lisa es representado como una víctima del amor romántico que desea rescatarla de una vida ruinosa. Pero él es también el conquistador, el colonizador, y esto es sumamente evidente en la escena en que él mira un video en el que ella realiza una *fellatio* con el proxeneta negro que la atormenta. Tanto el hombre negro como la mujer negra son presentados como disponibles para el consumo sexual del varón blanco. En el contexto de la práctica sexual postmodema, la gratificación voyeurista masturbatoria del deseo basada en la tecnología es más excitante que poseer realmente a cualquier Otro real.

Hay pocos filmes o programas televisivos que intenten desafiar los supuestos de que las relaciones sexuales entre mujeres negras y hombres blancos no están basadas exclusivamente

[6] N. del T. La expresión «to gaslight» (alumbrar con gas) y sus derivadas provienen del filme «Gaslight» («La luz que agoniza»), en el que un hombre trata de convencer a su esposa de que está loca, recurriendo, entre otras cosas, a misteriosas variaciones de la iluminación de gas.

en relaciones de poder que reflejan los paradigmas amo/esclavo. Hace años, cuando las telenovelas *[soap operas]* por primera vez trataron de representar el comprometimiento romántico/ sexual entre una mujer negra y un hombre blanco, la emisora recibió tantas cartas de protesta de espectadores indignados, que suprimió esa trama. Hoy día, muchos espectadores están pegados a la pantalla televisiva mirando la telenovela *Todos mis hijos* principalmente para ver si la mujer negra actuada por Debbie Morgan logra ser aceptada en matrimonio por el hombre blanco que ella ama tan desesperadamente. Esos dos amantes nunca son representados en escenas de alcoba, tan comunes ahora en las telenovelas diurnas. El personaje de la Morgan está compitiendo no solo con una vieja enamorada blanca para conseguir a su hombre blanco: está compitiendo con una noción de familia. Y la historia plantea la cuestión de si el deseo masculino blanco de carne negra prevalecerá sobre los compromisos para con la sangre y la lealtad a la familia.

A pesar de esta trama de romance sexual interracial en las telenovelas, hay poca discusión pública de los nexos entre raza y sexualidad. En la vida real, fue el Concurso de Miss America en el que una mujer negra fue escogida para representar la belleza y, por ende, la deseabilidad, el que forzó a una discusión pública de la raza y el sexo. Cuando se reveló que Vanessa Williams, la «belleza» de pelo estirado y piel clara, había violado la representación de la muchacha Miss America como pura y virtuosa al haber posado desnuda en una serie de fotografías que la mostraban ocupada en un juego sexual con una mujer blanca, perdió su corona, pero ganó un status diferente. Después de su «desgracia» pública, pudo permanecer en la atención general apropiándose de la imagen de vampiresa sexualizada y desempeñando papeles sexy en filmes. Desenmascarada por un público blanco virtuoso, asumió (de acuerdo con los patrones de este) el papel erótico apropiado reservado para las mujeres negras en la imaginación popular. El público estadounidense que tan brutalmente había criticado y rechazado a la Williams, no tuvo ninguna dificultad en aceptarla y aplaudirla cuando ella aceptó la imagen de mujer caída. De nuevo, como en el caso de Tina Turner, el esfuerzo de la Williams por conseguir un continuado éxito hizo necesaria su aceptación de las representaciones racistas/ sexistas convencionales de la sexualidad femenina negra.

El film actual que más intentó abordar el tema de la capacidad de actuar sexualmente de la mujer negra es *She 's Gotta Have It* [Ella tiene que tenerlo] de Spike Lee. Es triste decirlo: la mujer negra no «lo» consigue. Por el final del filme ella todavía no puede responder la pregunta crítica, planteada por uno de sus amantes mientras la viola, « ¿de quién es ese bollito?». Reformulada con otras palabras, la pregunta podría ser: ¿Cómo y cuándo las mujeres negras harán valer la capacidad de actuar sexualmente en modos que nos liberen de los límites del deseo colonizado, de las imágenes y la práctica racistas/sexistas? Si Nola Darling hubiera podido afirmar su sexualidad y nombrar el poder de esta, el filme habría tenido un impacto muy diferente.

Hay pocos filmes que exploren las cuestiones de la sexualidad femenina negra en modos que realicen intervenciones en las representaciones convencionales y las desarticulen. El cortometraje *Dreaming Rivers*, realizado por el colectivo fílmico negro británico Sankofa, yuxtapone la representación idealizada de la mujer negra como madre con la de sujeto sexual, mostrando a niños adultos que hacen frente a sus estrechas ideas de la identidad femenina negra. El filme pone de relieve la identidad sexual autónoma de una mujer negra madura que existe aparte de su papel como madre y cuidadora. *Passion of Remembrance*, otro filme realizado por Sankofa, ofrece emocionantes representaciones nuevas del cuerpo femenino negro y de la sexualidad femenina negra. En una escena juguetonamente erótica, dos mujeres negras jóvenes, una pareja lesbiana, se están vistiendo para salir. Como parte de sus preparativos celebratorios, bailan juntas, pintándose los labios, contemplan sus imágenes en el espejo, exultantes en sus cuerpos femeninos negros. Se agitan al son de una canción que repite el estribillo «A soltarnos» sin invocar imágenes de una sexualidad colonizada barata en exhibición para la imaginación racista/sexista. Su placer, sugiere el filme, surge en un contexto erótico descolonizado arraigado en compromisos con políticas feministas y antirracistas. Cuando miran al espejo y se concentran en partes corporales específicas (sus gruesos labios y nalgas), la mirada es de reconocimiento. Vemos su placer y deleite en sí mismas.

Filmes realizados por directoras afronorteamericanas también ofrecen las imágenes más oposicionistas de la sexualidad femenina negra. Viendo por segunda vez el filme *Losing Ground* de Kathleen Collin, quedé impresionada por la osadía de ella, el modo fresco y excitante en que representa la sexualidad femenina negra. Como en *Passion of Remembrance*, es en un ambiente doméstico, en el que las mujeres negras están una frente a otra (en el filme de Collin, como madre e hija), donde las imágenes eróticas de la sexualidad femenina negra emergen de un contexto de dominación y explotación. Cuando la hija y la madre comparten una comida, el auditorio mira mientras una estética sexual radical surge a medida que la cámara se mueve de mujer a mujer, enfocando las sombras y texturas de su piel, las formas de sus cuerpos, y el modo en que su deleite y placer en sí mismas es evidente en su entorno. Ambas mujeres negras ostentan discretamente una rica energía erótica sensual que no está dirigida hacia afuera, no está allí para seducir o entrampar; es una enérgica declaración de la subjetividad sexual femenina negra.

Cuando las mujeres negras nos relacionamos con nuestros cuerpos, con nuestra sexualidad, en modos que colocan el reconocimiento erótico, el deseo, el placer y la gratificación en el centro de nuestros esfuerzos por crear una subjetividad femenina negra radical, podemos hacer nuevas y diferentes representaciones de nosotras mismas como sujetos sexuales. Para hacerlo, debemos estar dispuestas a transgredir los límites tradicionales. Debemos

no huir más, asustadas, del proyecto crítico de interrogar y explorar abiertamente las representaciones de la sexualidad femenina negra como aparecen en todas partes, especialmente en la cultura popular. En *El poder de la imagen: Ensayos sobre representación y sexualidad*, Annette Kuhn ofrece un manifiesto crítico para las pensadoras feministas deseosas de explorar género y representación:

> [A] fin de desafiar las representaciones dominantes, es necesario, ante todo, comprender cómo funcionan, y, de ese modo, saber dónde buscar puntos de posible transformación productiva. De tal comprensión dimanan diversas políticas y prácticas de producción cultural de oposición, entre las cuales se pueden contar las intervenciones feministas [...] Hay otra justificación para un análisis feminista de las imágenes de mujeres existentes en el *mainstream*: ¿puede no enseñamos a reconocer incongruencias y contradicciones dentro de las tradiciones de representación dominantes, a identificar puntos de apoyo para nuestra propia intervención: grietas y fisuras a través de las cuales se pueden atrapar vislumbres de qué podría ser posible en otra circunstancia, visiones de «un mundo fuera del orden, que normalmente no se ve o sobre el que normalmente no se piensa»?

Ése es ciertamente el reto que se les presenta a las mujeres negras, las cuales deben enfrentar las viejas dolorosas representaciones de nuestra sexualidad como una carga que debemos sufrir, representaciones que todavía se aparecen repetidamente en el presente. Debemos crear el espacio de oposición donde nuestra sexualidad pueda ser nombrada y representada, donde seamos sujetos sexuales —ya no atadas y confinadas.

Racismo vs. socialismo en Cuba: un conflicto fuera de lugar (apuntes sobre/ contra el colonialismo interno)*

Racism vs. Socialism in Cuba: a misplaced conflict (notes about/against internal colonialism)

Lic. Roberto Zurbano Torres
Centro de Investigaciones Literarias, Casa de las Américas.
zurbano@casa.co.cu

Para Maritza López Mcbean
y todas las muchachas
de la Red Barrial Afrodescendiente,
en La Habana profunda

Los procesos de dominación colonial son fenómenos complejos. En el Caribe se caracterizan por su variedad, pero también por las marcas subalternas con que la esclavización, la economía de plantación y la ideología racista, fomentada desde el siglo xvi, modelaron sujetos, islas y naciones. Tales marcas ni siquiera desaparecieron con el proceso de descolonización formal iniciado en los años sesenta del siglo pasado en la región y que significó un punto de partida para el desmontaje gradual de estructuras (económicas, políticas, ideológicas y culturales) coloniales que fundaron una serie de prácticas sociales establecidas en nuestras sociedades periféricas donde la dominación impuso, legalizó e hizo natural la subordinación racial, primero de los esclavizados negros, luego de los semiesclavizados asiáticos y posteriormente de todos los habitantes no europeos y su descendencia.

Los nuevos sujetos formalmente liberados de la estructura colonial no abandonan de inmediato el espacio cultural subalterno que ha configurado, parcialmente, su vida ideológica. La mentalidad no cambia radicalmente, sino abordando gradualmente los principales conflictos y limitaciones de las excolonias; así aquellos sujetos antes oprimidos comienzan a elaborar acciones y reflexiones críticas y autocríticas sobre el colonialismo, sus estructuras, los retos de la indepen-

* Tomado de *Meridional. Revista Chilena de Estudios Latinoamericanos*, 4, abril de 2015, pp. 11-40.

dencia y las alternativas económicas y sociales a elegir. El pensamiento descolonizador en el Caribe, si bien es cierto que surge mucho antes del proceso de descolonización, no es hasta la década del sesenta del siglo pasado que logra sistematizarse e irrumpe con una mirada múltiple sobre nuestras realidades, reivindicando, desde el principio, a los sujetos populares, obreros, negros y mujeres, en ese orden. Es un pensamiento que se expresa en inglés, español y francés, mediante novelas, versos, dramas y ensayos. Buena parte de esta mirada reflexiva proviene del marxismo, que produce textos fundacionales, ya clásicos en el pensamiento caribeño del siglo XX.

Cuba compartió los mismos patrones coloniales y neocoloniales del Caribe hasta 1959. Antes solo se diferenciaba por su dimensión geográfica y por la vieja fascinación que provoca la Isla en el imaginario imperial de los Estados Unidos. Hay un corte radical en la historia caribeña cuando irrumpe una revolución democrática popular que en dos años proclama su carácter socialista. Se generan disímiles textos historiográficos, políticos, literarios y sociológicos que explican el significado de la Revolución cubana, su alternativa radical ante el imperialismo norteamericano y su elección política. Por primera vez el socialismo se realiza fuera de Europa, en una nación del Caribe donde la esclavitud dejó su marca indeleble: el racismo. Una sociedad mezclada donde negros, mestizos y blancos, a partir de ese momento, desde itinerarios diferentes, comenzarían a construir una historia de transformación social.

Mientras las cuestiones raciales fueron sistemáticamente abordadas durante el periodo republicano que va entre 1902 y 1959, tienen muy breve continuidad en los años sesenta y un largo silencio durante las décadas del setenta y el ochenta. No es sino hasta mediados de los noventa del siglo pasado que emerge intermitentemente el debate sobre la cuestión racial en Cuba; se estabiliza su presencia mediante numerosas investigaciones, cursos, congresos, ensayos y libros durante los primeros lustros del siglo XXI, lo cual demuestra la necesidad de abordar el tema no solo para la identidad, sino por el énfasis con que la problemática racial atraviesa las grandes discusiones de la sociedad cubana contemporánea. Decenas de revistas cubanas, en la última década, se han dedicado a revisitar la llamada cuestión negra en su diversidad, con énfasis en la religiosidad, las artes y la presencia de lo que he denominado *neorracismo* cubano,[1] caracterizado por nuevas formas de devaluación y

[1] Describo a este neorracismo como «un fenómeno que integra gestos, frases, chistes, críticas y comentarios devaluadores de la condición racial (negra) de personas, grupos, proyectos, obras e instituciones, sean cubanos o no. Esta descripción no estaría completa ni fuera novedad si obviáramos el entorno social y político en que tienen lugar los hechos racistas hoy en Cuba: un país que hizo una Revolución democrático-popular, que ofreció oportunidad y derecho para todos sus ciudadanos, que construyó una sociedad socialista con un ideal emancipatorio acompañado por la justicia, la dignidad nacional y la solidaridad humana. Un país de tradición internacionalista que acompañó las luchas por la independencia de varios países del Tercer Mundo, particularmente en África, donde no se puede hablar del fin del apartheid, en Sudáfrica, sin reconocer a las tropas cubanas en Angola, integradas por un alto por ciento de negros y mestizos. Es, además, el mismo país antimperialista cuyos presupuestos

exclusión del sujeto negro, sus cuerpos, culturas y espacios que, de modo consciente o inconsciente, se han estado naturalizando y visibilizando en Cuba durante las últimas décadas con sorprendente impunidad.

Este neorracismo es una lacerante realidad social que viene tomando fuerza en medio de otras desigualdades y conflictos de la sociedad cubana del siglo XXI. Los debates que genera dicha situación tienen un excesivo énfasis moral y, ocasionalmente, se justifican desde un abordaje psicológico, pero ellos no explican sus reales causas sociales. Otras reflexiones insisten demasiado en la historia cultural del tema y descontextualizan el análisis de sus coordenadas transnacionales y geopolíticas como un resultado tácito de esa *colonialidad del poder*, aportada por Aníbal Quijano («Colonialidad del poder»), donde el racismo se explica, en otra dimensión epistemológica, junto a otras opresiones como el capitalismo, el patriarcado y el imperialismo.[2] Tales formas de dominación instauradas en lo que Immanuel Wallerstein (2007) ha llamado *moderno sistema-mundo*, se manifiesta a través de distintas épocas, culturas y estructuras políticas. Es decir, que la dominación —el capitalismo, el racismo, el patriarcado y el imperialismo— se manifiesta bajo cualquier sistema político, directa o indirectamente, pues forma parte de estructuras globales del poder que se expresan, sutil o abiertamente, de maneras muy diversas y (a veces) perversas, como suele ocurrir en la Cuba socialista con el tema racial.

Para abordar las problemáticas raciales en Cuba partimos de su historia esclavista —momento clave del moderno sistema mundo— donde surge la ideología racial que atravesó la llamada república mediatizada, nacida en 1902 hasta la llegada de la Revolución (1959). El racismo era en Cuba un hecho natural que cruzaba clases sociales, sustentaba la hegemonía blanca dominante y resultaba eficiente mecanismo de sus prácticas de dominación y exclusión. La Revolución de Enero destruyó, en gran medida, la estructura económica y social que causaba esta opresión racial, pero no sus profundas estructuras ideológicas y culturales, razón por la cual desde sus primeros años surgen las críticas de importantes intelectuales negros como Juan René Betancourt, Sixto Gastón Agüero, Walterio Carbonell y Carlos Moore, quienes advierten sobre la herencia racista que recibe la Revolución, la describen, según sus diversos enfoques y exigen a la Revolución emprender acciones mediatas para desterrar esta ideología reaccionaria sembrada en la cultura cubana mucho antes de que naciera la propia nación.

ideológicos se declaran, por esencia, anticapitalistas, antirracistas y humanitarios, pero donde un chiste racista sigue siendo aceptado, compartido y celebrado hasta por algunos sujetos negros» (Zurbano, 2012, pp. 266-277).

[2] Agustín Laó-Montes describe operativamente la noción de colonialidad del poder especificando sus tipos de dominación al representarla «como el entrecruzamiento de cuatro regímenes de dominación —racismo, capitalismo, patriarcado e imperialismo— y la intersección de las formas de identidad —raza, clase, género y sexualidad—, cultura y conocimiento, así como de los modos de economía política —explotación y acumulación capitalista— y de las formas de comunidad política y geopolítica —Estados naciones e imperios modernos— asociados con ellas» (2010, p. 286).

Después de que Cuba abandona su estatus neocolonial estadounidense, asume tempranamente la condición de país socialista y a partir de aquel momento, abril de 1960, sus pensadores más destacados (políticos, ideólogos, académicos y otros) abrazaron al marxismo como su principal fuente teórica, en una controversial aplicación de lo que algún estudioso ha llamado *marxismo cubano*; para el cual el papel de la clase social engloba y supera al de raza, cuestión por la cual las problemáticas raciales cubanas, aunque agudamente identificadas por el propio Fidel Castro en dos intervenciones públicas durante el año 1959, no serán asumidas posteriormente como tareas prioritarias para el nuevo gobierno. Huelga decir, entonces, que las grandes medidas universalistas de la Revolución resultaron suficientes para la mayoría de la población negra y mestiza, antes marginada por la pobreza, el analfabetismo, la insalubridad y el racismo secular que, con tales medidas, se reducen a su mínima expresión e insertan a dicha población en la transformación radical gestada después de 1959. El rechazo a cualquier tipo de discriminación se incorpora como parte del ejercicio revolucionario cotidiano. Era impensable, pues, que la discriminación racial, definida y combatida como un rezago burgués, pudiera regresar con la fuerza e impunidad con que se reinstala en la isla durante los años noventa del siglo xx.

Uno de los principales autores de la colonialidad, Aníbal Quijano, no duda en calificar la raza como «el más eficaz instrumento de dominación social inventado en los últimos 500 años» (2010, pp. 183-194). Tras esta afirmación se halla una lúcida explicación del significado cultural y político del racismo y sus secuelas. Lamentamos que en el campo intelectual cubano los abordajes a la colonialidad no constituyan referencias teóricas o epistemológicas comunes para nuestros estudiosos, frecuentemente dispuestos a asumir las modas académicas provenientes de los centros de poder. Pero esto no es casual, se trata justamente de una consecuencia de la fuerte matriz eurocéntrica que configuran los sistemas curriculares de la educación en Cuba, donde resulta excepcional encontrar la riqueza de nuestra diversidad, en particular la relativa a los afrodescendientes, su historia y contribuciones sociales. Son los grandes ausentes en la educación y los medios de difusión, y cuando los abordan, generalmente los condenan a la distorsión y a los esquemas más reductores.

Para abordar este conflicto, en particular la fuerza que han tomado los prejuicios, la discriminación racial y el retorno del racismo, trato de fundamentar mis argumentos en los aportes epistemológicos, críticos y propositivos de estudiosos, fundamentalmente latinoamericanos, fundadores de un campo teórico que describe, evalúa y desmonta el concepto que definen como colonialidad del poder,[3] donde la idea de raza resulta central para el análisis. Partiendo de este concepto

[3] «La idea de raza es una construcción mental que expresa la experiencia básica de la dominación colonial y que desde entonces permea las dimensiones más importantes del poder mundial, incluyendo su racionalidad específica, el eurocentrismo. Dicho eje tiene, pues, origen y carácter colonial, pero ha probado ser más duradero y estable que el colonialismo en cuya matriz fue establecido» (Quijano, 1993, p. 201).

se han elaborado reajustes críticos, derivaciones y nuevas propuestas que configuran los estudios decoloniales o lo que los mismos autores denominan el *giro decolonial*, el cual ofrece valiosos enfoques que trato de entender y aplicar, crítica y entusiastamente, al caso cubano.

Para un país socialista pensar en las trampas coloniales y aun en la misma colonialidad es ubicarse demasiado lejos para revisar nuestra actual vida ideológica. Quizás la singularidad de ser el único país socialista del hemisferio nos haya hecho pensar que escapamos de la sólida estructura geopolítica de la colonialidad, gracias a nuestra osada e inevitable conversión al socialismo. Esta no deja de ser una razón de suma importancia que nos diferencia ante los demás países del Caribe y Latinoamérica; sin embargo, no debemos olvidar que nuestro socialismo ha sido periférico, subdesarrollado y económicamente dependiente, sin olvidar todas las limitaciones internas con que hemos sobrepasado medio siglo de socialismo en el Caribe. Entre esas limitaciones o incapacidades estratégicas debemos significar al colonialismo interno como una de las fuentes de serios y diversos conflictos económicos e ideológicos en nuestro país durante el periodo socialista.

Sobre este último quiero concentrar las siguientes páginas para explicar el modo en que la política oficial del socialismo cubano se ha comportado frente al racismo insular, primero elaborando su propia ceguera ideológica ante la supervivencia y renovación del racismo, después provocando un largo silencio sobre el tema y, finalmente, no asumiendo, explícita o implícitamente, alguna política racial o estrategias, directas o indirectas, con qué enfrentar la presencia del racismo en la isla. La ausencia de un debate público que involucre diversas instancias (sociales, científicas, políticas) que expliquen, asuman críticamente y propongan soluciones al racismo —que nunca desapareció del todo, oculto entre los pliegues de un silencio disciplinario—, fortaleció y propició la mutación de viejas ideas racistas que hoy encuentran el momento adecuado para reinsertarse cómodamente en la sociedad, engendrando un nuevo racismo en una nueva sociedad. Es decir, el neorracismo es alarma y expresión del nuevo contexto en que el socialismo cubano se reajusta y, también, uno de sus grandes desafíos.

Si pretendo adecuar el término *colonialismo interno* para explicar el caso cubano, debo hacer una confesión al lector, que no pasará inadvertida entre aquellos que frecuentan los estudios sobre el tema. Se trata del lugar de enunciación y emplazamientos teóricos desde donde parte una extensa bibliografía sobre los temas raciales: la academia estadounidense y la profusión de estudios que han generado en casi medio siglo, como resultado de los *Black, Race o Afroamerican Studies* y sus antecedentes históricos ubicados en el panafricanismo o el nacionalismo negro estadounidense, así como los textos de importantes líderes de diversas corrientes antirracistas de los siglos XIX y XX en los Estados Unidos. Aunque en dichos textos se acumula un enorme saber sobre las luchas raciales y un alto nivel de teorización,

en el presente texto prefiero utilizar teorías y términos generados en Latinoamérica y el Caribe por estudiosos igualmente importantes que han elaborado valiosas tesis con que podemos abordar los conflictos raciales en nuestra región desde otros enfoques. Es el doble objetivo de estas páginas al asumir el pensamiento decolonial junto al concepto colonialismo interno, particularmente la definición aportada por Pablo González Casanova desde 1963 y actualizado en el 2006, donde explica:

> En una definición concreta de la categoría de colonialismo interno, tan significativa para las nuevas luchas de los pueblos, se requiere precisar: primero, que el colonialismo interno se da en el terreno económico, político, social y cultural; segundo, cómo evoluciona a lo largo de la historia del Estado-nación y el capitalismo; tercero, cómo se relaciona con las alternativas emergentes, sistémicas y antisistémicas, en particular las que conciernen a «la resistencia» y «la construcción de autonomías» dentro del Estado-nación, así como a la creación de vínculos (o a la ausencia de estos) con los movimientos y fuerzas nacionales e internacionales de la democracia, la liberación y el socialismo (2006, p. 409).

En esta redefinición del término elaborada por el intelectual marxista mexicano me adscribo a la tercera precisión, donde hay un tácito reconocimiento al socialismo como contexto posible desde el cual combatir al colonialismo interno, para aprovecharla desde su contradicción. O sea, me interesa aquí desidealizar las prácticas hegemónicas del socialismo como sistema político e introducir la posibilidad de que, desde adentro y a pesar de sus esfuerzos emancipatorios, el socialismo también genera su propio colonialismo interno, propicia un espacio colonial al interior de sus estructuras, desde el cual se oprime o excluye (conscientemente o no) a grupos específicos. Este fenómeno expresa, en primer lugar, la necesidad de descolonizar el socialismo, sus estructuras y prácticas socioculturales; y en segundo lugar, la necesidad de asumir y cuestionar cómo en la vida ideológica de nuestro socialismo periférico se producen un sujeto y una mentalidad colonial socialista, que se manifiestan cotidianamente en diversas instituciones cubanas donde se tomaban y toman importantes decisiones.[4]

En el presente texto me refiero particularmente —pues pueden existir otros— al colonialismo interno generado y practicado dentro del mismo país en contra de las demandas históricas y actuales, legales y humanas de un grupo en particular: los negros cubanos. Aunque este es un grupo social tan heterogéneo como los demás, atravesado por vectores de clase, género, sexualidad, ubicación rural o urbana, etcétera, los describo aquí como personas que han sufrido o sufren, so-

[4] Es bueno aclarar que cuando se habla de las relaciones económico-mercantiles que mantuvo Cuba durante años con la Unión Soviética u otros países socialistas desarrollados, las condiciones de intercambio eran, entonces, favorables para Cuba, de manera que no insistiré en el aspecto económico, pues en este aspecto no se produjeron las asimetrías propias del intercambio colonial y neocolonial.

portan, reconocen o callan cualquier tipo de discriminación racial (privada o pública, directa o simbólica, laboral, mediática, policiaca, religiosa, cultural o de otro tipo) que, sea denunciada o no —generalmente no se denuncian—, denigra, humilla y ofende la dignidad y derechos de la persona y del grupo racial al cual pertenece.

Si tomamos en cuenta que el racismo es un distingo cultural estructurado por la sociedad cubana desde sus orígenes, que en los últimos cincuenta años no suele expresarse de manera frontal, sino solapada e indirectamente, comprenderemos por qué se nos hace difícil identificar, desarticular o denunciar una agresión racista en Cuba. Tal dificultad no reduce el efecto de la agresión; por el contrario, la oculta al reprimir toda posibilidad de denuncia, pues el negro cubano discriminado evade con frecuencia su posibilidad de ser un sujeto crítico, que se resiste ante dicha opresión y halla formas distintas de combatirla. La sofisticación de la agresión racista suele desarmar o impedir la respuesta del discriminado. Esta reacción, típica de las relaciones interraciales en Cuba, se ha instalado en los espacios e instituciones públicas mediante el silencio o la indiferencia ideológica con que se disimulan y aceptan tales incidentes, que suelen ser habituales y no tan excepcionales.

Así, apreciamos y compartimos con naturalidad el considerable catálogo de frases, gestos y acciones racistas que se escuchan y observan en la calle, los centros de trabajo y estudio, en medios de difusión e instituciones educativas y culturales. En tales espacios el racismo crece en un vacío ideológico y es un cuerpo silente al cual es bien difícil hacer hablar. Resulta curioso que este silencio no venga de la etapa prerrevolucionaria, en la cual se desarrollaron varias instituciones, publicaciones y tribunas públicas donde ciudadanos, organizaciones, líderes e intelectuales negros, mestizos y blancos debatían alrededor del racismo. No hubo, entonces, un solo intelectual cubano de respeto que silenciara su opinión ante las problemáticas raciales de la nación. Es lamentable que en el último medio siglo este ejercicio solo suceda por excepción —riesgo y compromiso mediante—.

No es muy complicado para un cubano del último medio siglo en la isla reconocer que durante los años de Revolución existió en Cuba el colonialismo interno a la soviética, pues el sujeto popular tomó cuenta de él y lo fustigó en un largo catálogo de chistes y críticas que llegan a nuestros días. Dicho colonialismo interno comenzó luego de la adscripción de Cuba al mundo socialista. No lo identifico con esa idea maniquea de Cuba como satélite militar de la antigua Unión Soviética, sino con una idea mucho más compleja que explica la sinuosa manera en que una parte del pensamiento académico e ideológico del país se puso al servicio de los presupuestos normativos de un bloque político-económico que apoyaba y compartía el proyecto anticapitalista de la Revolución. De ahí nace el tipo de colonialismo interno que me interesa destacar en el análisis nacional e internacional del rechazo, el silencio y la incomprensión que en la agenda política cubana de la Revo-

lución han recibido las problemáticas raciales, particularmente el racismo. El contexto sociohistórico en el cual Cuba se inserta al mundo socialista y su articulación con el racismo se explica mejor mediante tres dimensiones/contradicciones ideológicas indirectamente relacionadas.

Primera dimensión: el marxismo ortodoxo al estilo soviético impregnó la dinámica de varias instituciones cubanas y aunque tuvo mucha resistencia, logró imponerse, a finales de los años sesenta, como la norma dominante en la vida cotidiana de diversas instituciones académicas, económicas, militares, culturales, etc. En la política educacional surtió un efecto que redujo la enseñanza del marxismo a una caricatura y a un fórceps que alcanzó, incluso, los niveles universitarios y aunque también encontrara fuerte oposición, la norma ortodoxa dominante se expandió e internalizó en la mentalidad político-social cubana de la época y provocó que padeciéramos el colonialismo interno socialista por varias décadas. Para el marxismo dogmático que se impuso en Cuba a finales de la década del sesenta y hasta la del noventa del pasado siglo, la categoría raza fue desestimada y estigmatizada la demanda antirracista; ambas fueron acusadas de dividir la clase obrera y minar la unidad nacional frente al imperialismo. Clase y lucha de clases fueron conceptos clave de ese marxismo dogmático que vivió a espaldas de los conflictos étnicos en la antigua URSS y en Cuba, consecuentemente, también evadió las problemáticas raciales que tenían lugar más allá del centro de trabajo.

La mirada excluyente de este marxismo eurocéntrico y ortodoxo ya había sido cuestionada en el Caribe y Latinoamérica por figuras tan importantes como José Carlos Mariátegui, C.L.R. James o Aimé Césaire, para solo referirme a tres voces marxistas de tendencias diferentes. En 1924, la IV Internacional Comunista aprobó la Tesis sobre la Cuestión Negra, en cuyo texto puede leerse: «La lucha internacional de la raza negra es una lucha contra el capitalismo y el imperialismo. En base a esta lucha debe organizarse el movimiento negro».[5] Quizás el primer aporte cubano a la discusión de racismo versus marxismo corresponde a Sandalio Junco,[6] olvidado comunista y líder sindical cubano, quien durante la Conferencia Sindical Latinoamericana (Montevideo, 1929) leyó su extraordinaria ponencia «El problema de la raza negra y el movimiento proletario» que causara un fuerte impacto más allá de aquella tribuna. Este y otros datos de la época indican que los comunistas cubanos asumieron tempranamente en su agenda la discriminación racial y aunque no siempre encontraron las

[5] Ricardo Melgar Bao ubica entre 1919 y 1934 la articulación marxista con las demandas y luchas modernas de los afrodescendientes en el Caribe y Latinoamérica cuando afirma: «En ese tiempo, fue la izquierda la que impulsó nuevos debates sobre la identidad negra, la opresión y el racismo; la que apoyó las reivindicaciones y luchas de los trabajadores negros; la que colocó en la agenda política la controversial tesis de la autodeterminación de la nación negra» (2007, p. 146). (Anoto que este autor llama nuestros afroamericanos a los negros del Caribe y Latinoamérica).

[6] Sandalio Junco, destacado dirigente obrero y marxista cubano quien, según Ana Cairo «compartió el exilio con Julio Antonio Mella en México. Fue enviado a estudiar a Moscú. A su regreso, fundó el Partido Bolchevique Leninista Cubano (septiembre de 1933), filial cubana de las agrupaciones troskistas» (2002, p. 246).

mejores soluciones, se caracterizaron por tener en su membresía una elevada cantidad de personas negras de todas las clases sociales, en particular del proletariado y la clase media negra de la época. Incluso, el secretario general de la última etapa del Partido Socialista Popular, previa a 1959, fue Blas Roca, un obrero mulato de la región oriental.

Durante la etapa revolucionaria, este marxismo ortodoxo eurocéntrico impide discutir sobre las razones ideológicas y culturales del racismo antinegro cubano y sus causas. Si es cierto que no podríamos pedirle que fomentara las luchas raciales en el socialismo, al menos pudo haber aprovechado mejor las reservas anticapitalistas de la lucha antirracista tal como lo hicieran durante largo tiempo los comunistas cubanos anteriores a 1959.

A través de esta apretada síntesis de la genealogía del conflicto racismo versus marxismo en la Isla, resulta difícil saber, a ciencia cierta, por qué la Revolución no incorporó el legado antirracista del marxismo cubano anterior a 1959, su legado de conciencia racial y de lucha antirracista que transitó desde el cimarronaje, las conspiraciones, los levantamientos de las dotaciones esclavas y su participación en las tres guerras independentistas del siglo XIX y en el siguiente siglo al Partido Independiente de Color, el sindicalismo cubano y la prensa negra cubana que nace a mediados del siglo XIX y desaparece en 1960, junto a las Sociedades de Color. ¿No era suficiente?

Segunda dimensión: en la confrontación ideológica entre Cuba y los Estados Unidos durante los años sesenta hay un elemento que suele olvidarse: es el reciente triunfo del Movimiento por los Derechos Civiles de los negros en ese país. Fidel Castro, inteligentemente, suma el capital político anticapitalista de este movimiento a la Revolución cubana. El momento cumbre de esta alianza es aquel encuentro entre el propio Fidel y Malcolm X en el hotel Teresa de Harlem, donde el líder cubano se hospedó en su visita a Nueva York en el año 1960. Seguidamente muchos afroamericanos estuvieron en la Isla invitados a congresos, tratamientos médicos o vivieron largas temporadas y, en casos excepcionales, aún residen en Cuba. El conflicto entre la visión radical afroamericana del racismo y la moderada visión racial de los cubanos trajo algunas incomprensiones y rupturas que no son el motivo de este texto, pero ilustran el modo en que se han sucedido las alianzas, diálogos y contactos con distintas tendencias del movimiento negro de los Estados Unidos durante la etapa revolucionaria, en el cual no se ha profundizado suficientemente en las diferencias y posibles similitudes del racismo en uno u otro país, más allá de los cuestionamientos políticos.

La otra cara de esa moneda es el discurso racista y contrarrevolucionario asumido por los cubanos que se marchan a Miami en los primeros años de la Revolución —de mayoría blanca y clase media— quienes desde allí atacan al nuevo Gobierno. Tal polarización política explica que el gobierno revolucionario pensara en el racismo solo como un problema de la sociedad capitalista y, simultáneamente, lo confirmara como una ideología

de los enemigos de la Revolución.[7] No fue posible entonces reparar en los matices de un racismo contrarrevolucionario y un racismo revolucionario, reducido al espacio privado, familiar o grupal, pero actuante en el envés de la vida ideológica cubana.

Tercera dimensión: el tratamiento dado en la antigua Unión Soviética a los conflictos étnicos y raciales en su vasto territorio podría catalogarse también como colonialismo interno o imperialismo cultural, pues desde la república federativa de Rusia eran impuestas las normativas lingüísticas, ideológicas y culturales —no solo administrativas— a las otras catorce repúblicas, las cuales estaban obligadas a adoptar el etnos ruso como modelo superior. Aquellos debates interétnicos llegaban muy apagados a Cuba, aunque fueron narrados y reproducidos por los colaboradores soviéticos provenientes de diferentes repúblicas que trabajaron en la isla durante varios años.

¿Qué ocurrió tras insertar nuestro mundo en el bloque socialista? Pérdidas y ganancias aún por evaluar; entre ellas, un proceso de sovietización que marcó intensamente la vida cubana. Durante aquellos años, muchos estudiantes y académicos cubanos viajaron a la Unión Soviética a recibir clases y títulos científicos; era frecuente encontrar los licenciados y doctores que regresaban esgrimiendo ideas extemporáneas y forzando aplicaciones de aquellos dogmas marxistas leninistas a nuestra realidad e historia caribeña. Decenas de ejemplos describen cómo se impusieron tales dogmas, se institucionalizó la sovietización cultural y la ceguera ideológica rechazaba dialogar sobre varias problemáticas sociales tan importantes como las raciales, que se tornaron conflictivas —siendo acusadas de contrarrevolucionarias— para el colonialismo interno socialista que, como todo colonialismo también resultó racista, arrogante y excluyente. Tales ideas no cayeron en noviembre de 1989 con el muro de Berlín, sino que influyen aún en el pensamiento académico y social cubano; cierto es que cada vez más denunciado y autocriticado por sus propios portadores y reducido al inconsciente colectivo de un pensamiento forzado a dialogar con tal dogmatismo durante varias décadas.

Estas tres dimensiones tienen un peso significativo, que es determinante cuando pensamos que la opción socialista del gobierno revolucionario

[7] Carlos Moore ha sido considerado enemigo de la revolución y agente de la CIA, tras publicar su texto «Le Peuple Noir a-t-il sa Place dans La Révolution Cubaine?» en la revista Présence Africaine. Fue un texto desafiante que emplazaba al gobierno cubano, tildándolo de racista; se tradujo a varias lenguas y tuvo amplia circulación internacional, provocando un debate en el cual aprobaron o desaprobaron el texto importantes figuras negras como León G. Damas, C.L.R. James, John Henrik Clarke y René Depestre, quienes estuvieron en contra del artículo, frente a otros intelectuales negros que apoyaron a Moore como Stokely Carmichael, Aimé Césaire, Cheikh Anta Diop, Malcolm X, Jacques Rabemananjara, Abdias do Nascimento, Maya Angelou, Alex Haley, Rex Nettleford y otros. La respuesta cubana fue escrita por el haitiano René Depestre, poeta comunista quien, a la sazón, vivía en Cuba en aquel momento y apareció en la propia revista Présence Africaine y saldría en La Habana bajo el título «Carta de Cuba sobre el imperialismo de la mala fe» en la revista Casa de las Américas. Es la única referencia publicada en Cuba sobre el incidente y sobre este autor, quien ha desarrollado una copiosa obra sobre las problemáticas raciales en el mundo en general y sobre Cuba en particular que requiere un análisis mesurado de sus errores, aciertos y obsesiones, pues desde aquel artículo de 1964 hasta hoy —¡cincuenta años!— constituye

era única. Las otras eran caer, otra vez, en manos del insaciable imperialismo estadounidense, cada vez más agresivo tras el fracaso militar que había sufrido en las costas cubanas durante la invasión por Playa Girón, en Bahía de Cochinos, en 1961. A partir de este momento, el diferendo entre los gobiernos de Cuba y Estados Unidos no ha perdido tensión. Sobre esa tensión se ha diseñado la vida ideológica de la isla durante más de medio siglo, pero esta no ha podido impedir el avance social en diversas esferas del país. El resurgimiento del racismo en la Cuba del siglo XXI debe explicarse por encima y por debajo de esa tensión, pero sobre todo cuando verificamos la ausencia de una política racial, la escasa conciencia pública de los peligros del racismo y la insuficiente inserción de las problemáticas raciales en el diseño de la política oficial cubana.

Esta es una discusión varias veces aplazada que la Revolución cubana no concientiza públicamente y, por consiguiente, aún no genera las estrategias adecuadas, sino que produce un problema allí donde podrían estarse generando varias soluciones creativas y ejemplares para la región. Este problema tiene lugar frente a un conflicto también descuidado al cual, readecuando las ideas de W. E. B. Du Bois (2001), llamo *doble conciencia revolucionaria del negro en Cuba*: consiste en un drama políticamente existencial que afecta a muchos cubanos negros, cuya militancia revolucionaria sufre constantes desgarrones éticos, ideológicos, incluso políticos al identificar o sufrir en carne propia los casi habituales gestos, chistes, humillaciones y otras operaciones excluyentes marcadamente racistas que provienen de instituciones y personas probadamente revolucionarias y hasta comunistas, contra las personas negras, sus cuerpos, culturas, religiones, comunidades, oportunidades, organizaciones y discursos.

Más allá de lecturas y conceptualizaciones, he descubierto a través de entrevistas, conversaciones y vivencias familiares que existe una explicación más sencilla y quizás también más orgánica, tratándose de este sujeto negro revolucionario, partícipe consciente y entusiasta del proceso político cubano. Es su confianza plena en que las fuerzas revolucionarias erradicarán definitivamente toda forma de racismo. Esa confianza generó entrega apasionada, fe ciega y, sobre todo, un profundo agradecimiento a la Revolución; es un agradecimiento personal, pero también colectivo, por su anterior condición de negro y pobre que fue, para muchos, una sola condición. Esta reflexión no es un pasaje irónico, masoquista o dramático del texto, pues lo que acabo de escribir se constata en la vida de tres generaciones de negros cubanos que han vivido la Revolución como un deber y una esperanza; dicho agradecimiento es históricamente consciente. Y explica, además, la paciencia con que se soportan sucesivas acciones racistas dentro

una referencia obligada en el debate internacional sobre el racismo en Cuba, a pesar de que en este tiempo ha visitado fugazmente Cuba en solo dos oportunidades. Por su cuantiosa bibliografía, la intensidad de sus ataques a la Revolución y la visibilidad de sus acciones, muy vinculada a poderosos circuitos mediáticos enemigos de la Revolución cubana, esta figura merece un estudio crítico que desborda la intención de estas páginas.

de la Revolución. (Al cabo de varias décadas dicho agradecimiento se ha convertido en un muro de contención ante las crecientes demandas antirracistas y está siendo manipulado por los oportunistas del momento).

Evadir tan delicado asunto condena la participación del sujeto negro en el socialismo al consabido rol de subordinación y enajenación que conociera en anteriores sistemas político-económicos. Se trata, esta vez, de que la conciencia racial de ese sujeto negro del socialismo no tenga que ser aplastada por su propia conciencia política, sino que esta incorpore también las demandas de su situación racial. Sucede que la tensión entre ambas identidades está generada por una relación de poder, donde una hegemonía racial (blanca) ejerce una oculta presión psicosocial sobre un sujeto negro que desracializó su espacio de lucha social cuando, al inicio de la Revolución, se vio en el camino de la igualdad. Sin embargo, esta hegemonía blanca de larga data y aguzadas prácticas sociales nunca fue cuestionada, sino incorporada tal cual al discurso emancipatorio que construyó la igualdad para todos. Solo que ella lo hizo desde la ventaja inconfesada de su privilegio blanco, heredado y renovado sin cuestionamientos. Esa antigua relación de poder es también cultural, es decir, está incorporada a las prácticas cotidianas de los diversos grupos raciales y no desaparecerá sola ni a través de los cambios sociales de un breve tiempo histórico, sino hasta que no la emplacemos suficientemente. Esta asimetría debe ser intencionadamente cuestionada y desmontada en el discurso político, debatida y reducida sistemáticamente en el propio espacio público, si de un proceso emancipatorio se trata. Pero ello no ha ocurrido todavía. Quizás, la oportunidad perdida hace más de cuarenta años podamos aprovecharla con la revisión actual de estos problemas.

En estas páginas asumo una visión del racismo que parte del análisis estructural pensado por Eduardo Bonilla-Silva cuando, desde una interpretación materialista del tema, explica:

> Los actores que se encuentran en posiciones superiores —raza dominante— desarrollan una serie de prácticas sociales —o, si se prefiere, una praxis racial— y una ideología para mantener las ventajas que derivan de su clasificación racial. Esto significa que desarrollan una *estructura* para reproducir sus ventajas sistémicas. Por consiguiente, el racismo no se basa en las ideas que unos individuos tienen sobre otros sino en la edificación social que se erige sobre la desigualdad racial (2010, pp. 650-651).

Destruir esa edificación social es un proceso que comenzó en Cuba en 1959, pero que se ha realizado parcial, equívoca y lentamente. Carecemos de debate social, herramientas adecuadas y política o estrategia raciales con qué destruir aquellas estructuras racistas, que no siempre son políticas y económicas, sino también ideológicas y culturales, como las que siguen reproduciéndose en la educación, los medios de difusión masiva y las leyes, para solo citar tres ejemplos al azar. Ello

impide erigir nuestra edificación social sobre bases más orgánicas, comprometidas y prácticas con la igualdad racial que necesitamos. Sin embargo, tales carencias no borran la enorme transformación social que aún significa la Revolución cubana, sino que la coloca ante un campo de nuevas posibilidades emancipatorias si, ante los nuevos contextos, definimos mejor las urgencias, desafíos y soluciones contra el racismo en la isla.

Con este propósito quiero definir los principales escenarios desde los cuales los distintos estamentos y grupos sociales y raciales cubanos asumen sus posiciones epistemológicas, políticas e ideológicas ante el racismo. ¿Cuáles han sido las expectativas raciales, sus discursos, sus políticas? ¿Qué ha justificado sus carencias, silencios y represiones? ¿Cómo se expresan dichas preocupaciones, aceptaciones, rechazos o propuestas? Describiré el contexto en el cual estas preguntas son pertinentes y cuyas respuestas superan el binarismo negro/blanco o discriminador/discriminado mediante una visión pragmática de las dinámicas raciales que permita reconocer cómo los actores sociales contribuyen a aceptar, reproducir, disimular o rechazar el racismo.

El primer escenario explica la cuestión racial como una problemática del pasado burgués superada por la Revolución con las medidas universalistas de los años sesenta, que abrieron oportunidades para todos los cubanos. Asume la opresión racial como una forma de explotación en sociedades anteriores. Cree que cuando cambia la sociedad, se pierden las condiciones que propician el racismo y este desaparece. En la nueva sociedad la raza solo serviría para dividir la clase obrera y minar la unidad nacional. Las luchas y las políticas raciales resultan infundadas y son promovidas por los enemigos de la Revolución. Esta línea desmoviliza la lucha contra la discriminación racial, sin reparar en las desventajas históricas con que llegan los negros a la Revolución. En casos más extremos tiende a descalificar y reprimir a los críticos del racismo. Se apoya en un academicismo historicista que aborda los temas raciales del pasado, sin articularlos con procesos sociales contemporáneos. Este emplazamiento afirma la desaparición del racismo en una sociedad socialista y rechaza la posibilidad de un debate sobre el tema, al identificar estas ideas con un ejercicio subversivo o contrarrevolucionario. Dicha tendencia se localiza fundamentalmente en las principales instituciones del Estado cubano (partido, gobierno, educación, leyes, medios de difusión masiva, política exterior, etcétera).

El segundo escenario comprende el racismo como ideología de superioridad racial, con instituciones y mecanismos para ejercer la opresión racial en toda la sociedad. Habla de un racismo individual que cada persona asume según sus prejuicios y cultura, para lo cual propone la educación como uno de los factores que lo eliminaría. Acude a investigaciones para documentar prácticas racistas que pueden institucionalizarse y para combatir el nivel de racialización de las estructuras o instituciones. Lanza denuncias y apelaciones morales para concientizar y

propiciar el acceso de los negros a las instituciones. Reconoce la jerarquía y la dominación blancas en esferas importantes del país, y aunque no aborda la construcción de los nuevos privilegios blancos en los nuevos contextos, ha actualizado la mirada sobre las desigualdades, las diferencias y la diversidad en la isla. Acepta las acciones afirmativas, aunque las promueve con reservas. Anima el debate racial desde las instituciones del Estado, pero sin convertirlo en luchas sociales o banderas de organizaciones civiles. Esta tendencia se localiza en algunos espacios académicos como universidades, centros de investigaciones, instituciones culturales y religiosas, publicaciones especializadas y otros circuitos de legitimación del saber. También en puntuales intervenciones públicas de Fidel y Raúl Castro, a quienes no incluyo en el anterior escenario, porque sus criterios son más abiertos y, curiosamente, no se han convertido en políticas raciales.[8]

El tercer escenario identifica el racismo no solo como herencia, sino también como problema que quedó oculto bajo las ganancias universalistas de la Revolución, razón por la cual no se discutieron sus trasfondos ideológicos y culturales. Exige políticas públicas que asuman el tratamiento social diferenciado a comunidades y grupos sociales con desventajas históricas, como es una alta población negra. Propone un debate sobre los modos en que el racismo sobrevive y crece en una sociedad socialista. Cree en las luchas políticas, las acciones afirmativas y destaca la pertinencia de la lucha antirracista entre otras luchas antidiscriminatorias. Estimula el activismo social y político, así como la creación de organizaciones antirracistas en la sociedad civil. Asume el racismo como una forma de dominación global. Elabora una agenda de problemas y propuestas. Construye sujetos de resistencia y liberación que luchen, también, contra otras formas de discriminación dentro y fuera de la isla. Este escenario es más reciente, pero también más diverso y dinámico, pues agrupa organizaciones de la sociedad civil de corte antidiscriminatorio con identidades políticas diferentes e incluye espacios digitales que funcionan como voceros de personas u organizaciones de la emergente esfera pública negra cubana.[9] Estos tres escenarios configuran los principales modos de entender los conflictos raciales en Cuba, sin embargo, están desarticulados de la cotidianidad política del país, en tanto apenas se expresan públicamente en la prensa, las escuelas, las organizaciones políticas y de masas u otros circuitos de socialización. Podría decirse que la discriminación racial y

[8] Véase el debatido discurso de Fidel Castro conocido como «Discurso de la Universidad» o también bajo el título de «Esta revolución no la pueden destruir ellos, pero sí nuestros defectos y nuestras desigualdades», que pronunciara el 17 de noviembre del 2005 en el Aula Magna de la Universidad de La Habana, en el aniversario 60 de su entrada a ese centro de altos estudios.

[9] En los últimos quince años han aparecido diversas organizaciones, comisiones y plataformas ciudadanas de carácter antirracistas como La Cofradía de la Negritud, el Proyecto Color Cubano, el Movimiento de Integración Racial Juan Gualberto Gómez, el Comité de Ciudadanos por la Integración Racial, el Observatorio Ciudadano contra la Discriminación, Fundación Afrocubana, el Proyecto Afrocubanas, la Comisión José Antonio Aponte, la Articulación Regional Afrodescendiente, la Alianza Unidad Racial y la Red Barrial Afrodescendiente, entre otras. Algunas de estas organizaciones tienen su propios sitios

el racismo en Cuba se manejan como rumores, malentendidos, manipulaciones del enemigo u otras percepciones erróneas o impropias que inhiben, confunden y evitan la toma de partido de las masas ante este fenómeno. Sin embargo, tales percepciones, durante la última década, están siendo cuestionadas y corregidas por la mirada popular, especialmente en la música popular, el hip hop, la religiosidad afrocubana, el cine, el teatro, las artes plásticas y la literatura cubana más reciente, en particular el ensayo. Desde dichas prácticas culturales y religiosas se están descolonizando los modos de percibir el racismo y comienzan a ser reconocidos los escenarios en que tienen lugar debates y propuestas sobre tales asuntos. Vale destacar la fuerza con que las tecnologías de información (revistas digitales, boletines electrónicos, sitios web y blogs) han construido espacios de divulgación, discusión y actualización permanente sobre el tema, constituyéndose en eficaces espacios para dar visibilidad y legitimación al activismo antirracista, sus debates y protagonistas.

En los tres escenarios encontraremos, además, sujetos de cualquier raza, género, clase y profesión; y es posible que algunos se coloquen en más de uno de estos espacios, tornando más rica o contradictoria la mirada, pero también más atravesada por los desacuerdos que genera esta realidad. Si escogemos un escenario o las combinaciones posibles de estos y las ponemos a dialogar sobre cualquier zona de la realidad o el futuro del asunto, estaríamos frente al verdadero debate racial que debe producirse hoy en Cuba. Ello indica que alguno de estos escenarios o tendencias es quien domina el debate con sus intereses (o sus negativas) de multiplicarlo, racializarlo, politizarlo o silenciarlo. Las tensiones que producen la desarticulación o sorda confrontación entre los tres escenarios fragmentan y distorsionan cada vez más una visión crítica y comprometida con el debate racial cubano, su real emergencia, sus diversas problemáticas y soluciones inmediatas. También se ha desaprovechado el potencial político que se halla en cada uno de tales escenarios, impidiendo nuevas miradas, así como posibles líneas de trabajo que puedan ejercer un activismo ceñido a estrategias institucionales antirracistas o plantearse la necesidad de empoderar comunidades o legalizar organizaciones antirracistas que acompañen la política racial del Estado, tal y como ha sucedido con otros ejercicios antidiscriminatorios en el país.

El pensador brasileño Roberto Schwarz en su conocido ensayo «Las ideas fuera de lugar» llama *comedia ideológica* a esta disparidad entre un sistema político que obvia los derechos ciudadanos de un grupo social

web, así como muchos de sus líderes o miembros poseen blogs y boletines electrónicos mediante los cuales hacen una ingente labor de promoción de sus objetivos y acciones antirracistas; ellos son, entre otros, los boletines Desde La Ceiba, Observatorio Crítico y Aponte, junto a los blogs Afromodernidades, Negracubanateniaqueser, Afrocubanas, El palenque y Afrocubaweb, entre algunas otras que asumen también otras cuestiones identitarias en las que se incluyen asuntos raciales. La mirada sobre estas organizaciones suele ser polémica y sospechosa, pero lo cierto es que ellas expresan un amplio espectro ideológico y, en algunos casos, una fuerte polarización política.

y por otro lado ostenta las ideas más libertarias encarnadas por la clase político-intelectual de ese mismo sistema. La emergencia del racismo en Cuba viene a señalar como inadecuada la ausencia de una política o estrategia racial e identifica como un contrasentido político la incomprensión de los aparatos ideológicos del Estado ante las demandas de la población negra cubana, que no es únicamente una demanda racial, pues lo es solo para explicarse desde la ausencia de una historia de la marginación racial en Cuba, sus desventajas históricas y sus consecuencias actuales; pero dichas demandas son también de justicia, igualdad y libertad ciudadanas, lo mismo que ha procurado la Revolución desde su nacimiento en 1959.[10] Tal demanda ciudadana no está fuera de lugar, es una exigencia orgánica y justa de un grupo social que ha hecho una enorme contribución a las grandes causas políticas y sociales de la Revolución. Este grupo apuesta a complementar el efecto que produjeron las medidas universalistas de los años sesenta con una serie de nuevas medidas afirmativas, diferenciadas o equitativas.

Sin embargo, la tardía respuesta del Estado cubano ha creado un *conflicto fuera de lugar*, una incompatibilidad que podría desnaturalizar los presupuestos emancipatorios del proceso social cubano y ser manipulado por sus enemigos políticos. No basta esgrimir el vocabulario socialista de igualdad, solidaridad y justicia si estas ideas no se ajustan a las nuevas demandas de un contexto marcado por transformaciones económicas, jurídicas y políticas que legalmente privilegian a unos grupos por encima de otros, dando lugar a desigualdad y marginación para los grupos sociales más vulnerables, entre los cuales los negros están sobrerrepresentados.

En otro sentido, el recién desaparecido pensador venezolano americano Fernando Coronil nos explica este fenómeno como una contradicción propia del discurso político de las izquierdas en América Latina, a la cual denomina *doble discurso histórico* y que se constituye, nos dice, «a partir de la tensión entre las narrativas temporales del corto y largo plazos» (2014, p. 24). Esta herramienta conceptual nos permite desarmar las actuales pasiones y resistencias políticas ante el asunto, en la medida en que nos explica el surgimiento de este doble discurso histórico en Cuba generado por la tensión entre una narrativa de emancipación social protagonizada por el Gobierno revolucionario que, en el corto plazo propició los cambios necesarios para eliminar el racismo y una narrativa antirracista que, en el largo plazo, insiste en combatir viejas y nuevas formas de la discriminación racial insuficientemente abordadas, siendo esta última narrativa protagonizada por sectores de la sociedad civil, articulada horizontalmente fuera de los espacios más institucionalizados del país. Ambas narrativas se confrontan

[10] Vale la pena recordar que las demandas del Partido Independiente de Color (1908-1912) no eran, en su mayoría, demandas raciales, sino beneficiosas para todos los pobres, los obreros y los ciudadanos cubanos. Aun así fueron masacrados por sus antiguos compañeros del Ejército Libertador. Sin establecer analogías con un proceso ocurrido hace más de un siglo, en otros contextos políticos, la mirada sobre el momento actual no debe pensar en soluciones represivas, sino dialógicas y propositivas.

hoy en el campo político cubano del siglo XXI a través de demandas y acusaciones respectivas, que están generando nuevas discusiones, militancias, organizaciones y discursos políticos alrededor del tema racial y sus conflictos, y polarizan hasta ciertos extremos dicho debate.[11]

Este conflicto fuera de lugar o doble discurso histórico comenzará a resolverse cuando el Estado revolucionario sintonice los presupuestos libertarios de ambas narrativas por encima de prejuicios ideológicos, reticencias ideológicas y falsas competencias políticas de uno y otro lado, para lo cual la descalificación estatal contra las fuerzas antirracistas civilmente organizadas tendrá que moderarse, convertirse en diálogo y no insistir en fomentar la descalificación y la división interna de dichas fuerzas. El Estado, sus instituciones y la sociedad civil deben enfrentar juntos los nuevos desafíos: desde el reconocimiento del racismo, sus espacios, protagonistas y mecanismos de reproducción, hasta los modos de resolver las asimetrías que generará una nueva distribución de la riqueza, racialmente diferenciada, que las nuevas formas del capitalismo, recién introducidas en el país, terminarán instaurando.

Muchas instituciones cubanas (culturales, educacionales, política y otras) sostienen una visión homogénea y cerrada de nuestras cultura y sociedad y esta visión desactualizada funciona, a su vez, desarticulada de una vida extrainstitucional cuya dinámica económica, generacional, tecnológica y cotidiana se aleja cada vez más de los viejos códigos nacionalistas, acríticos y verticalistas que aún sobreviven. En este ambiente, algunas instituciones no asumen conscientemente los aportes que una mirada identitaria o diversa puede y debe ofrecer a sus dinámicas institucionales y terminan minimizando el papel que juega el sujeto negro al interior de ellas. Lo mismo podría decirse de mujeres, jóvenes, homosexuales, discapacitados, etc., pero desde una perspectiva racial advierto, sin tremendismo, una operación específica que urge, más que denunciar, debatir: se trata del surgimiento de instancias o maquinarias blanqueadoras que rechazan, subordinan, invisibilizan, distorsionan o reducen el protagonismo negro en la sociedad cubana.

Estas maquinarias silenciosas trabajan en cualquier espacio estatal o privado de la sociedad cubana del siglo XXI, sobre todo en aquellas instituciones donde la mayoría —más del 70 por ciento— de su dirección o grupo lo integran personas blancas, entre las cuales prevalecen prejuicios, silenciamientos o desconocimiento sobre las personas o culturas negras, desarrollándose una preferencia por las cuestiones eurocéntricas, manifiesta en programas culturales, publicaciones, falta de diálogo y tratamiento inferiorizado a ciertas culturas y sus protagonistas. Si uno o varios ejecutivos comparten alguna idea racista

[11] El propio Coronil nos hace un guiño tranquilizador cuando también nos explica: «Lo que quiero resaltar aquí no es la sinceridad o insinceridad de las creencias, ni su relación con las prácticas, sino las relaciones estructurales específicas que hacen posible que coexistan creencias y prácticas en conflicto sin que sean necesariamente un reflejo de mala fe o engaño» (2014, p. 24).

que puedan enmascarar ya sea mediante preferencias o privilegios, por una parte, y con sutiles rechazos o silenciamientos por la otra, la sofisticada maquinaria racista echará a andar desde el poder de decisión —e impunidad— de estos ejecutivos, sin cuestionarse la violación de los principios antidiscriminatorios de dicha institución. (No descartar que algunos de estos ejecutivos puedan ser negros o mestizos y, también, racistas).

Es lo que sucede a menudo en el mundo empresarial cubano, siendo más evidente en el sector del turismo, pero más sutil en sectores de la cultura y la nueva economía, donde crecen estas máquinas depredadoras, manejadas por personas e instituciones cuyo pensamiento recicla viejas formas culturales de opresión. Su labor es invisible y, quizás, irreversible, por el daño que causa a la autoestima, la conciencia social y las formas de vida (o de sobrevida) de aquellos a quienes saquea e inferioriza. Son operaciones ideológicas de gran sutileza, caracterizadas por un trato paternalista a los sujetos que oprime. También ofrece premios, castigos o silencios en la medida en que las acciones y argumentos racistas son aceptados o rechazados por los propios sujetos negros entrampados entre las escasas opciones de realización, su falta de conciencia racial e histórica y sus escasas posibilidades emancipatorias o críticas.

La colonialidad del poder tiene en Cuba tres grandes cómplices que son el neoconservadurismo, el colonialismo interno y el neorracismo, sobre los cuales no hay cuestionamiento público. Personalidades, organizaciones e instituciones cubanas pierden capacidad crítica, justamente en medio de una crisis económica donde las reglas legales laborales, la redistribución de los recursos y la inserción de fórmulas capitalistas están redefiniendo el nuevo contexto del socialismo cubano. La carencia de espacios críticos, estructuras legales y organizaciones ciudadanas que puedan cuestionar con efectividad las nuevas realidades significa un vacío ético y jurídico ante el creciente racismo y otros peligros. Sobre estas carencias cívicas vendrá a legitimarse —ojalá me equivoque— una Nueva Economía Racista, cuyas estructuras abiertamente discriminatorias harán el conteo regresivo de los ideales emancipatorios de la Revolución.

Ante esta alarmante situación social comienzan a levantarse algunas organizaciones y grupos antirracistas en la isla que configuran un incipiente, diverso y activo movimiento. La emergencia antirracista cubana desmiente todas las justificaciones con que se construyeron silencios y represiones, se cancelaron y se aplazan, aún, necesarios diálogos críticos sobre una desigualdad que viene sumando otras consecuencias sociales. La emergencia de una agenda antirracista expresa nuevas demandas emancipatorias y ciudadanas ante la demorada respuesta estatal, pero también construye nuevos espacios de debate, ofrece respuestas organizativas, acciones públicas y propuestas de trabajo que recogen experiencias novedosas en el entramado social cubano, donde la (excesiva) verticalidad del Estado siempre ha decidido los temas de discusión, las for-

mas del consenso político y hasta las formas de movilización ciudadana. Se trata, además, de nuevos espacios de participación crítica como respuesta a nuevas (o renovadas) desigualdades frente a los cuales el Estado socialista queda emplazado a relegitimarse ante sus ciudadanos.

Ante los contrasentidos gubernamentales, el contradiscurso antirracista coloca i*n medias res* su denuncia al racismo, acompañada de un análisis actual y de propuestas para alcanzar la igualdad, pero también pone a la vista de todos el oportunismo político con que las clases privilegiadas —unas recién llegadas y otras no tanto— defienden y reproducen sus mecanismos de dominación económica, racialmente definidos desde el origen de los capitales financieros y simbólicos. Estas son las fuerzas e intereses que definen hoy el debate racial cubano, pues detrás del debate racial no solo hay una legitimación y puesta en escena de lo racial cubano, sino de las transformaciones económicas, los reacomodos del poder hegemónico y los travestismos ideológicos que están teniendo lugar. En dichas discusiones el sujeto negro ha entrado solo como subalterno y no como sujeto activo de esos cambios políticos y socioeconómicos. Huelga decir que algunos intelectuales comienzan a identificarse con los nuevos privilegiados legales y sus capitales al ofrecer legitimidad a sus prácticas excluyentes y disfrazando la dominación; por ese camino muestran su indolencia ante lo desgarrador del conflicto racial elaborando entretenimientos historicistas, secuestrando el tema en sofisticados juegos retóricos o en nuevos tipos de intervenciones coloniales y acciones caritativas en comunidades vulnerables, donde una mayoría negra les observa y escucha como Jesús a los mercaderes del templo. ¡Tiempo habrá en que serán descubiertos sus falsos compromisos!

En Cuba existe una valiosa y creciente intelectualidad negra que en los últimos lustros ha tomado conciencia racial y se reconoce como parte de un discurso identitario crítico y autocrítico, atravesado de muchas otras subjetividades tan conflictivas como la racial. En sus obras podemos asistir a un diálogo, todavía muy tenso, con una cultura eurocéntrica dominante aún, pero muy cuestionada en sus presupuestos epistemológicos, ideológicos, patriarcales, racistas y nacionalistas desde otras subjetividades que desnudan y enriquecen las letras cubanas del siglo XXI a través de la profundización en los conflictos particulares de sujetos no solamente negros, sino también homosexuales, femeninos, diaspóricos, marginados, marginales, jóvenes, revolucionarios, no revolucionarios, contrarrevolucionarios y desencantados que hacen del espacio cubano y sus transformaciones más recientes el escenario de sus razones, contradicciones y destinos. Un correlato reflexivo acompaña esta significativa producción literaria mediante una producción crítica y ensayística que se explaya en las numerosas revistas de la Isla y también fuera de ella. El activismo social y las plataformas ciudadanas crecen exigiendo y acomodando los discursos y requerimientos de una diversidad que transforma la sociedad

y amplía las fronteras de la ciudadanía, vigiladas aún por un nacionalismo deudor del dogmatismo apuntado y del desgaste que generan las agresiones políticas y económicas de Estados Unidos contra Cuba.

Las nuevas organizaciones antirracistas cubanas han llegado, antes que la política y la academia, a una conclusión nada sencilla: urge construir y aplicar un proyecto pedagógico y político cuyos objetivos principales estén enfocados en restaurar la autoestima dañada de la gente negra que vive en precarias condiciones, tiene los peores trabajos y ha estado enajenada por demasiado tiempo, imposibilitada de contar las experiencias racistas sufridas dentro y fuera de sus comunidades, deseosa de transformar esa situación social, pero también temerosa de la posibilidad de ser identificada como una oposición crítica a la Revolución. Es una labor de alta sensibilidad política, pues se trata de restaurar un tejido ideológico que implica levantar la escasa autoestima racial, recuperar lo racial como un valor socialmente trascendente en una sociedad históricamente marcada por el racismo y definir estrategias inclusivas estimuladas por una política antidiscriminatoria que desborde lo racial, ubicándolo junto a otras diferencias y estableciendo una batalla conjunta contra las desigualdades que tales diferencias producen.

La ceguera del pensamiento crítico de la sociedad cubana ante la creciente racialización de fórmulas y sectores económicos (turismo, privados, empresas mixtas, etcétera) viene acelerando el proceso de reestratificación social y estructuración racial de la actual sociedad cubana, aunque no son las únicas expresiones del creciente racismo.[12] Existen muchas otras causas y consecuencias. Nos falta saber, desde presupuestos más respetuosos a nuestra diversidad, cómo el emplazamiento racial propone articular e intercambiar sus demandas y proyectos, si carecemos del necesario consenso entre las tendencias críticas del racismo y de diálogos o alianzas con otras fuerzas antidiscriminatorias. Fomentar las luchas intestinas entre dichas tendencias o aceptar la fragmentación de otras fuerzas que sufren opresión o desigualdades sería desviar (o detener) nuestros pasos libertarios y dejarnos provocar o entretener por las fuerzas reaccionarias que sobreviven en las mentalidades y estructuras discriminatorias cubanas.

Las transformaciones de la sociedad cubana contemporánea exigen una mirada local que esté en sintonía con la mirada global de los temas más acuciantes, asumir la colonialidad desmitifica el binarismo nacional / internacional tras el cual la globalización neoliberal oculta sus propósitos de dominación mundial, entrampándonos en los viejos discursos nacionalistas. A las luchas identitarias y los movimientos sociales les urge legitimarse en su condición local y simultáneamente en su ubicación global. El reconocimiento de varios niveles de inserción (local,

[12] Estas razones no explican, entre otras prácticas o realidades excluyentes, la escandalosa ausencia de personajes negros en la televisión cubana, la aún escasa presencia negra en altos niveles de dirección del país ni la disminución de estudiantes negros en las universidades cubanas, por solo hablar de tres fenómenos evidentes e incuestionables, recientemente investigados.

nacional, regional, global) de las luchas sociales, antirracistas en este caso, propician una solidaridad internacionalista y un valioso intercambio de experiencias que enriquece las agendas locales al comparar sus pérdidas y ganancias en la región y apropiarse críticamente de los aportes globales. Esta dinámica permite, igualmente, elaborar síntesis y conceptos globales desde realidades más concretas, multiplicando la capacidad de preguntas y respuestas, de similitudes y diferencias desde la cual se piensa el mundo sin dogmas, sin límites ni prejuicios en pos de la creación de una resistencia también diversa, plural, nacional y transnacional ante todas las formas de dominación contemporánea.

Reconocer el significado político que posee hoy el antirracismo, incluso para un país socialista, ofrece ventajas y alianzas necesarias ante los nuevos contextos locales y globales. Evaluar estas permitiría reconocernos parte de un proyecto social aún incompleto, pero transformador por su capacidad de identificar y aprovechar las mejores contribuciones de una lucha emancipatoria que hoy se radicaliza cada vez más, como está ocurriendo en varios países del hemisferio. Entender esta lucha, tal como ocurre en países como Bolivia, Ecuador, Brasil y Venezuela, como parte importante de los movimientos sociales que resisten ante las opresiones globalizadas y como sujetos muy activos en las nuevas formas políticas organizativas que transforman las sociedades latinoamericanas del nuevo siglo, a pesar de que aún son observadas con reservas y fría distancia por un marxismo extemporáneo, eurocéntrico, colonizado y sofisticadamente comprometido.

Solo desde el reconocimiento político del antirracismo como enemigo consciente de la colonialidad del poder y aliado en la lucha sistémica contra el patriarcado, el capitalismo y el imperialismo, podría nacer una agenda antirracista, desde Cuba, que comprenda los tres escenarios anteriormente descritos, así como sus diversos actores, alcances, límites y propuestas en un ejercicio políticamente consciente en el cual, con respeto y responsabilidad pública, dichos actores se reconozcan como parte de un diálogo donde intercambien voluntad política, historias de vida, experiencias comunitarias, resultados de investigaciones, diagnósticos sociales, recursos económicos, acciones afirmativas, proyectos pedagógicos y culturales y acciones internacionalistas que podrían configurarse, tras un consenso y una definición puntual de las urgencias, prioridades y necesidades, en un nuevo tipo de política racial. Es un sueño posible para un socialismo que pretende renovarse y enriquecer su proyecto histórico de emancipación humana.

Debo confesar, finalmente, que no hablo desde la academia sino desde el activismo social que ocupa un espacio todavía pequeño en la sociedad cubana, pero desde el cual nos pronunciamos algunos intelectuales y artistas poniendo nuestras herramientas conceptuales al servicio de comunidades, organizaciones y líderes de ese activismo antirracista del cual somos parte activa. En tal sentido nos interesa elaborar textos más históricos, conceptuales y políticamente programáticos que no forman

parte de ningún proyecto académico, sino que son nuestra contribución al pensarnos como parte crítica, reflexiva y propositiva de la Articulación Regional Afrodescendiente para las Américas y el Caribe, una red continental con perspectivas globales de intelectuales y líderes negros y antirracistas que integramos, desde Cuba, el movimiento negro latinoamericano e intercambiamos, a partir de posiciones diversas e intereses comunes, problemáticas y saberes, así como el análisis puntual del avance o retroceso de la lucha antirracista en nuestros respectivos países y región. Asumimos una mirada desde la izquierda progresista latinoamericana y caribeña, convencidos de que el antirracismo es una fuerza anticapitalista, descolonizadora y antimperialista cuya aspiración mayor es la plena igualdad de la población negra y las alianzas con otras luchas antidiscriminatorias y ciudadanas que dignifiquen al ser humano de todas las razas, sexos, clases, religiones y culturas.

Referencias bibliográficas

Bonilla-Silva, E. (2010). (Qué es el racismo) Hacia una interpretación estructural. En Caridad Mosquera, Agustín Laó-Montes y César Rodríguez (eds.), *Debates sobre ciudadanía y política raciales en las Américas negras.* Universidad del Valle/Universidad Nacional de Colombia.

Cairo, A. (2002). Los otros marxistas y socialistas cubanos. 1902-1958. En Rosario Esteva y otros, *Mariátegui*. ICIC Juan Marinello.

Coronil, F. (2014). El futuro en el ruedo: historia y utopía en América Latina (1989-2010). *Casa de las Américas, 276*, julio-septiembre, 3-31.

Depestre, R. (1965). Lettre de Cuba. *Présence Africaine, 56*, 105-142.

—. (1966). Carta de Cuba sobre el imperialismo de la mala fe. *Casa de lasAméricas, 34*, enero-febrero, 33-57.

Du Bois, W. E. B. (2001). *Las almas del pueblo negro*. Fundación Fernando Ortiz.

González Casanova, P. (2006). Colonialismo interno (una redefinición). En Atilio Borón, Javier Amadeo y Sabrina González (comps.), *La teoría marxista hoy* (pp. 409-434). CLACSO.

LAÓ-MONTES, A. (2010). Cartografía del campo político afrodescendiente en América Latina. En Caridad Mosquera, Agustín Laó-Montes y César Rodríguez (eds.), *Debates sobre ciudadanía y política raciales en las Américas negras*. Universidad del Valle/Universidad Nacional de Colombia.

MELGAR, R. (2007). Rearmando la memoria. El primer debate socialista acerca de nuestros afroamericanos. *Humania del Sur, 2*, enero-febrero, 145-166.

MOORE, C. (1964). Le Peuple Noir a-t-il sa Place dans La Révolution Cubaine? *Présence Africaine, 52*, 177-230.

QUIJANO, A. (1993). Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina. En Eduardo Lander (comp.), *La colonialidad del saber. Eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas* (pp. 201-246). CLACSO.

—. (2010). ¡Qué tal raza! En Caridad Mosquera, Agustín Laó-Montes y César Rodríguez (eds.), *Debates sobre ciudadanía y política raciales en las Américas negras* (pp. 183-194). Universidad del Valle/Universidad Nacional de Colombia.

SCHWARZ, R. (2014). Las ideas fuera de lugar. *Meriodional. Revista Chilena de Estudios Latinoamericanos, 3*, octubre, 183-199. Disponible en <https://meridional.uchile.cl/index.php/MRD/article/view/33391/35116>

WALLERSTEIN, I. (2007). *Geopolítica y geocultura: ensayos sobre el moderno sistema mundial*. Kairós.

ZURBANO, R. (2012). Cuba: Doce dificultades para enfrentar el (neo) racismo o doce razones para abrir el (otro) debate. *Revista Universidad de La Habana, 273*, 266-277.

Colonialismo interno [una redefinición]*

Internal Colonialism [a new definition]

Dr. Pablo González Casanova
Sociólogo y politólogo mexicano

En la historia del capitalismo

En una definición concreta de la categoría de colonialismo interno, tan significativa para las nuevas luchas de los pueblos, se requiere precisar: primero, que el colonialismo interno se da en el terreno económico, político, social y cultural; segundo, cómo evoluciona a lo largo de la historia del Estado-nación y el capitalismo; tercero, cómo se relaciona con las alternativas emergentes, sistémicas y antisistémicas, en particular las que conciernen a «la resistencia» y «la construcción de autonomías» dentro del Estado-nación, así como a la creación de vínculos (o a la ausencia de estos) con los movimientos y fuerzas nacionales e internacionales de la democracia, la liberación y el socialismo.

El colonialismo interno ha sido una categoría tabú para muy distintas corrientes ideológicas. Para los ideólogos del imperialismo, porque no pueden concebir que se den relaciones de comercio inequitativo —desigualdad y explotación— ni en un plano internacional ni a nivel interno. Para los ideólogos que luchan con los movimientos de liberación nacional o por el socialismo, porque, una vez en el poder, dejan a un lado el pensamiento dialéctico y no aceptan reconocer que el Estado-nación que dirigen, o al que sirven, mantiene y renueva muchas de las estructuras coloniales internas que prevalecían durante el dominio colonial o burgués. Aún más, estos ideólogos advierten con razón cómo el imperialismo o la burguesía aprovechan las contradicciones entre el gobierno nacional y las nacionalidades neocolonizadas para debilitar y desestabilizar cada vez que pueden a los estados surgidos de la revolución o las luchas de liberación, y esos argumentos, que son válidos, les sirven también como pretexto para oponerse a las luchas de las «minorías nacionales», «las nacionali-

* Tomado de Atilio Borón, Javier Amadeo y Sabrina González (comps.), *La teoría marxista hoy* (pp. 409-434). CLACSO, 2006.

dades» o «los pueblos originales», sin que la correlación de fuerzas subsistente sea alterada y sin que se les permita a estos últimos modificarla en un sentido liberador que incluya la desaparición de las relaciones coloniales en el interior del Estado-nación.

La definición del colonialismo interno está originalmente ligada a fenómenos de conquista, en que las poblaciones de nativos no son exterminadas y forman parte, primero, del Estado colonizador y, después, del Estado que adquiere una independencia formal, o que inicia un proceso de liberación, de transición al socialismo o de recolonización y regreso al capitalismo neoliberal. Los pueblos, minorías o naciones colonizados por el Estado-nación sufren condiciones semejantes a las que los caracterizan en el colonialismo y el neocolonialismo a nivel internacional: habitan en un territorio sin gobierno propio; se encuentran en situación de desigualdad frente a las elites de las etnias dominantes y de las clases que las integran; su administración y responsabilidad jurídico-política conciernen a las etnias dominantes, a las burguesías y oligarquías del gobierno central o a los aliados y subordinados del mismo; sus habitantes no participan en los más altos cargos políticos y militares del gobierno central, salvo en condición de «asimilados»; los derechos de sus habitantes y su situación económica, política, social y cultural son regulados e impuestos por el gobierno central; en general, los colonizados en el interior de un Estado-nación pertenecen a una «raza» distinta a la que domina en el gobierno nacional, que es considerada «inferior» o, a lo sumo, es convertida en un símbolo «liberador» que forma parte de la demagogia estatal; la mayoría de los colonizados pertenece a una cultura distinta y habla una lengua distinta de la «nacional». Si, como afirmara Marx, «un país se enriquece a expensas de otro país» al igual que «una clase se enriquece a expensas de otra clase», en muchos estados-nación que provienen de la conquista de territorios, llámense Imperios o Repúblicas, a esas dos formas de enriquecimiento se añaden las del colonialismo interno (Marx, 1963, tomo 1, p. 155).

En la época moderna, el colonialismo interno tiene antecedentes en la opresión y explotación de unos pueblos por otros, desde que a la articulación de distintos feudos y dominios, característica de la formación de los reinos, se sumaron, en el siglo XVII, la Revolución inglesa y el poder de las burguesías. Los acuerdos más o menos libres o forzados de las viejas y nuevas clases dominantes crearon mezclas de las antiguas y nuevas formas de dominación y apropiación del excedente, y dieron lugar a formaciones sociales en las que fue prevaleciendo cada vez más el trabajo asalariado frente al trabajo servil, sin que ni este ni el esclavo desaparecieran. La creciente importancia de la lucha entre dos clases, la burguesía y el proletariado, se dio con toda claridad en la primera mitad del siglo XIX. A partir de entonces, la lucha de clases ocupó un papel central para explicar los fenómenos sociales. Pero a menudo se extrapoló su comportamiento, ya porque se pensara que la Historia humana conducía del esclavismo al feudalismo

y luego al capitalismo; ya porque no se reparara en el hecho de que el capitalismo industrial solo permitía hacer generalizaciones sobre una parte de la humanidad; ya porque no se advirtiera que el capitalismo clásico estaba sujeto a un futuro de mediaciones y reestructuraciones de la clase dominante y del sistema capitalista por el que aquella buscaría fortalecerse frente a los trabajadores.

En todo caso, en el propio pensamiento clásico marxista prevaleció el análisis de la dominación y explotación de los trabajadores por la burguesía frente al análisis de la dominación y explotación de unos países por otros. Con la evolución de la socialdemocracia y su cooptación por los grandes poderes coloniales, no solo se atenuó y hasta olvidó el análisis de clase, también se acentuó el menosprecio por las injusticias del colonialismo. Estudios como el de J. A. Hobson (1902) sobre el imperialismo fueron verdaderamente excepcionales. Solo con la Revolución Rusa se planteó a la vez una lucha contra el capitalismo y contra el colonialismo. Por parte de los pueblos coloniales o dependientes, durante mucho tiempo surgieron movimientos de resistencia y rebelión con características predominantemente particularistas. A principios del siglo xx, algunas revoluciones de independencia y nacionalistas empezaron a ser ejemplares, como la Revolución China o la Mexicana. Pero los fenómenos de colonialismo interno, ligados a la lucha por la liberación, la democracia y el socialismo, solo se dieron más tarde. Aparecieron ligados al surgimiento de la nueva izquierda de los años sesenta y a su crítica más o menos radical de las contradicciones en que habían incurrido los estados dirigidos por los comunistas y los nacionalistas del Tercer Mundo. Aún así, puede decirse que no fue sino hasta fines del siglo xx cuando los movimientos de resistencia y por la autonomía de las etnias y los pueblos oprimidos adquirieron una importancia mundial. Muchos de los movimientos de etnias, pueblos y nacionalidades no solo superaron la lógica de lucha tribal (de una tribu o etnia contra otra) e hicieron uniones de etnias oprimidas, sino que plantearon un proyecto simultáneo de luchas por la autonomía de las etnias, por la liberación nacional, por el socialismo y por la democracia. La construcción de un Estado multiétnico se vinculó a la construcción de «un mundo hecho de muchos mundos» que tendría como protagonistas a los pueblos, los trabajadores y los ciudadanos. En ese proyecto se destacaron los conceptos de resistencia y autonomía de los pueblos zapatistas de México (González Casanova, 1994; 2001; Harvey, 2000; Baschet, 2002).

Obstáculos y logros en la definición

Los primeros apuntes del colonialismo interno se encuentran en la propia obra de Lenin. En 1914, se interesó por plantear la solución al problema de las nacionalidades y las etnias oprimidas del Estado zarista para el momento en que triunfara la revolución bolchevique. En ese año escribió «Sobre el derecho de las naciones a la autodeterminación», y en 1916 escribió

específicamente sobre «La revolución socialista y el derecho de las naciones a la autodeterminación» (Lenin, 1985).

Lenin buscó «evitar la preponderancia de Rusia sobre las demás unidades nacionales» (Lenin, 1985, tomo 36, p. 360). Hizo ver que la Internacional Socialista debía «denunciar implacablemente las continuas violaciones de la igualdad de las naciones y garantizar los derechos de las minorías nacionales en todos los Estados capitalistas» (Lenin, 1985, tomo 33, pp. 294-297). A fines de la guerra, planteó la necesidad de una lucha simultánea contra el paneslavismo, el nacionalismo y el patriotismo ruso (que constituían la esencia del imperialismo ruso), y en 1920 hizo un enérgico llamado a poner atención en «la cuestión nacional» y en el hecho de que Rusia, «en un mismo país, es una prisión de pueblos» (Lenin citado por Gallissot, 1981, tomo 3 parte 2, p. 843). La noción de colonialismo interno no apareció, sin embargo, hasta el Congreso de los Pueblos de Oriente celebrado en Bakú en septiembre de ese mismo año. Allí, los musulmanes de Asia, «verdadera colonia del imperio ruso», trazaron los primeros esbozos de lo que llamaron «el colonialismo en el interior de Rusia». Aún más, hicieron los primeros planteamientos en el ámbito marxista-leninista de lo que llegaría a conocerse más tarde como la autonomía de las etnias. Concretamente, sostuvieron que «la revolución no resuelve los problemas de las relaciones entre las masas trabajadoras de las sociedades industriales dominantes y las sociedades dominadas» si no se plantea también el problema de la autonomía de estas últimas (Shram y Carrère d'Encausse, 1965). Advirtieron la dificultad de realizar a la vez un análisis de la lucha de liberación, o de la lucha por la autonomía de las etnias, que no descuidara el análisis de clase o que no subsumiera la lucha de los pueblos y las naciones en la lucha de clases. De hecho, frente a la posición del propio Lenin en el II Congreso del Komintern, una fuerte presión obligó a pensar qué etnias y minorías se redimirían por la revolución proletaria. Sultan-Galiev quiso encontrar una solución que aumentó los enredos metafísicos sobre colonialismo y clase. En 1918 sostuvo que los pueblos oprimidos «tenían el derecho a ser llamados pueblos proletarios» y que, al sufrir la opresión casi todas sus clases, «la revolución nacional» tendría el carácter de revolución socialista. Estas y otras afirmaciones carentes del más mínimo rigor para analizar las complejidades de la lucha de clases y para construir la alternativa socialista endurecieron las posiciones de quienes sostenían directa o indirectamente que «la cuestión nacional» (como eufemísticamente llamaban al colonialismo interno) «solo podría resolverse después de la revolución socialista» (Gallissot, 1981, tomo 3 parte 2, p. 850). Los propios conceptos que tendieron a prevalecer en el estado centralista —enfrentado al imperialismo y al capitalismo— se complementaron con reprimendas a las reivindicaciones concretas de croatas, eslovenos, macedonios, etc. Se condenaron sus demandas como particularistas, en especial las que reivindicaban la independencia. Así se cerró la discusión en el V Congreso de la Internacional. A partir del VI Con-

greso, «se abandonaron las posiciones analíticas» y se concibió «lo universal» al margen de los hechos nacionales y étnicos. Desde entonces prevaleció la dictadura de Stalin en el partido y en el país (Hájek, 1980, vol. 3, pp. 483-486).

Encontrar la convergencia de «la revolución socialista» y la «revolución nacional» siempre resultó difícil. La teorización principal se hizo en torno a las clases, mientras etnias o nacionalidades fueran concebidas como sobredeterminaciones circunstanciales. Los conceptos de etnias y nacionalidades, como los de alianzas y frentes, oscilaron más que los de la lucha de clases en función de categorías abstractas y posiciones tácticas. Clase y nación, socialismo y derechos de las etnias, enfrentamientos y alianzas, se defendieron por separado o se juntaron según los juicios coyunturales del partido sobre las «situaciones concretas».

El descuido del concepto de colonialismo interno en el marxismo oficial y en el crítico obedeció a intereses y preocupaciones muy difíciles de superar. La hegemonía de la Unión de Repúblicas Socialistas Soviéticas (URSS) en los partidos comunistas del mundo dio a sus planteamientos sobre el problema un carácter paradigmático. Las luchas de las naciones contra el imperialismo, y la lucha de clases en el interior de cada nación y a nivel mundial, oscurecieron las luchas de las etnias en el interior de los estados-nación. Solo se encontró sentido a las luchas nacionales como parte de la lucha antiimperialista y la lucha de clases o de estrategias variables como los «frentes amplios».

Desde los años treinta y cuarenta, toda demanda de autodeterminación en la URSS fue tachada de separatista y nacionalista. La hegemonía de Rusia y de los rusos correspondió a un constante y creciente liderazgo. La participación de otros pueblos en las esferas públicas y sociales llegó a ser prácticamente nula. La propia «clase trabajadora» que perteneció al Partido Comunista de la Unión Soviética (PCUS) era sobre todo rusa. En lo que respecta a la expansión de las grandes industrias en el territorio de la URSS, los rusos hacían «colonias» aparte y eran muy pocos los nativos que habitaban en ellas. La administración autoritaria dependía de Moscú para sus principales decisiones. En los años setenta, se acentuó la lucha por la democracia y las autonomías. Las respuestas del Estado fueron inflexibles. La Constitución de 1977 no incluyó ningún artículo sobre los derechos de las minorías o las etnias. En una reforma a la Constitución el 1° de diciembre de 1988, se formuló un artículo por el que se pedía al Soviet de las Nacionalidades promover la igualdad entre las naciones, respetar sus intereses y luchar por «el interés común y las necesidades de un Estado soviético multinacional». El partido se refirió a la necesidad de legislar sobre los derechos a usar con mayor frecuencia la lengua de las nacionalidades y crear instituciones para la preservación de las culturas locales, y planteó la necesidad de hacer efectivos y ampliar los derechos a tener representación en el gobierno central. Todo quedó en buenos deseos de una política que, en parte, sí se aplicó entre los años veinte y los sesenta, período en que a la publicación de textos en

varios idiomas de las distintas nacionalidades y al impulso de las culturas locales les correspondió un proceso de transferencia de excedente económico de Rusia a sus periferias, proceso que se revirtió desde fines de los sesenta. En cualquier caso, incluso en los mejores tiempos, los rusos mantuvieron su hegemonía en la URSS y sus repúblicas. En medio de grandes transformaciones y de innegables cambios culturales y sociales, los rusos rehicieron la dominación colonial al interior de su territorio hasta que la URSS se volvió una nueva prisión de nacionalidades (Vorkunova, 1990; Ustinova, 1990). Más que cualquier otra nación de la URSS, Rusia se «identificó» con la Unión Soviética y con el sistema socialista. El centralismo moscovita aplastaba y explotaba tanto las regiones de Rusia como las siberianas. Así, el comunismo de Estado suscitó en el interior de la propia Rusia resentimientos nacionales y locales. El fenómeno se hizo patente con la disolución de la URSS y el nuevo gobierno ruso. Cuando se disolvió la URSS, Chechenia fue integrada en las fronteras de la nueva Rusia como una de sus 21 repúblicas, a pesar de que nunca quiso firmar el Tratado Federal de las Repúblicas, Territorios y Barrios Autónomos (Ferro y Mandrillon, 1993, pp. 167-169, 179-180).

Todas las circunstancias anteriores y muchas más impusieron un freno intelectual y oficial, inhibitorio y autoritario, a la reflexión sobre el «colonialismo interno». Ese freno se dio especialmente en los países metropolitanos e imperialistas, pero también en las «nuevas naciones». La lógica de la construcción del Estado y las alianzas políticas, consciente e inconscientemente, logró que la categoría del colonialismo interno fuera objeto sistemático de rechazo. En la periferia del mundo, Franz Fanon planteó el problema de los estados liberadores que sustituyen a los explotadores extranjeros por los explotadores nativos, pero no relacionó ese problema con las etnias explotadas sino con las clases (Fanon, 1961, pp. 111 y ss.). Casi todos los líderes e ideólogos dieron prioridad a la lucha contra el imperialismo y a la lucha de clases como base para rechazar la lucha de las etnias, sin que estas pudieran romper las barreras epistemológicas y tácticas que llevaban a desconocer sus especificidades. Así, el problema del colonialismo interno se expresó de manera fragmentaria y dispersa en el pensamiento marxista y revolucionario.

Cuando la noción de colonialismo interno fue formulada de manera más sistemática en América Latina, su vinculación con la lucha de clases y el poder del Estado apareció originalmente velada. En *La democracia en México* sostuve la tesis de que en el interior de dicho país se daban relaciones sociales de tipo colonial. «Rechazando que el colonialismo solo debe contemplarse a escala internacional», afirmé que este también «se da en el interior de una misma nación, en la medida en que hay en ella una heterogeneidad étnica, en que se ligan determinadas etnias con los grupos y clases dominantes, y otras con los dominados» (González Casanova, 1965). Ya en un artículo de 1963 había analizado el concepto a nivel interno e internacio-

nal, que luego amplié en 1969 en ensayos sobre *Sociología de la explotación* (González Casanova, 1987). En esos trabajos se precisaron los vínculos entre clases, imperialismo, colonialismo y colonialismo interno. También se amplió el alcance de este último, y se lo relacionó con las diferencias regionales en la explotación de los trabajadores y con las transferencias de excedente de las regiones dominadas a las dominantes. El planteamiento correspondió a esfuerzos semejantes que fueron precedidos por C. Wright Mills (1963, p. 154), quien de hecho fue el primero en usar la expresión «colonialismo interno».

Por esos años, el concepto empezó a ser formulado sobre todo en el marxismo académico, en el pensamiento crítico y en las investigaciones empíricas de América Latina, Estados Unidos, África, Europa, Asia y Oceanía. La literatura al respecto es muy abundante e incluye investigaciones y trabajos de campo, entre los que sobresalió como uno de los pioneros el de Rodolfo Stavenhagen (1963). Las discusiones sobre el concepto pasaron de ser debates más o menos contenidos entre especialistas, a ser verdaderos encuentros y desencuentros entre políticos y dirigentes revolucionarios. Guatemala es tal vez el ejemplo más marcado de cómo se planteó la lucha en torno al «colonialismo interno» como categoría para la liberación y el socialismo de indios y no indios. Allí también se dio el caso más agudo de mistificaciones que reducían esa categoría a una perspectiva étnica y de «repúblicas de indios». A la violencia física se añadió la violencia verbal, lógica e histórica que hace sufrir a «los más pobres entre los pobres» (González Casanova, 2000).

La historia del colonialismo interno como categoría, y de las discusiones a que dio lugar, dio muestras de sus peores dificultades en la comprensión de la lucha de clases así como de la lucha de liberación combinada a nivel internacional e interno. Las corrientes ortodoxas se opusieron durante mucho tiempo al uso de esa categoría. Prefirieron seguir pensando en términos de lucha contra el «semifeudalismo» y el trabajo servil, sin aceptar que desde los orígenes del capitalismo las formas de explotación colonial combinan el trabajo esclavo, el trabajo servil y el trabajo asalariado. Los estados de origen colonial e imperialista y sus clases dominantes rehacen y conservan las relaciones coloniales con las minorías y las etnias colonizadas que se encuentran en el interior de sus fronteras políticas. El fenómeno se repite una y otra vez después de la caída de los imperios y de la independencia política de los estados-nación, con variantes que dependen de la correlación de fuerzas de los antiguos habitantes colonizados y colonizadores en los estados que lograron la independencia.

Una objeción menor al uso de la categoría de colonialismo interno consistió en afirmar que, en todo caso, lo que existe es un semicolonialismo o neocolonialismo interno, lo cual en parte es cierto si por tales se toman las formas de dependencia y explotación colonial mediante el empleo (o la asociación) de gobernantes nativos que pretenden representar a las etnias de un Estado-nación. Solo que no todos

los gobernantes de las etnias oprimidas se dejan cooptar por las fuerzas dominantes: muchos encabezan la resistencia de sus pueblos e incluso buscan con ellos nuevas alternativas de liberación, en una lucha que en América lleva más de quinientos años. Las etnias o comunidades de nativos o «habitantes originales» resultan ser así objetos de dominación y explotación, y también importantes sujetos de resistencia y liberación.

Mistificaciones y esclarecimientos

El colonialismo interno ha dado lugar a innumerables mistificaciones que pueden agruparse en cinco principales. Primera: se lo desliga de las clases sociales e incluso se lo excluye de las relaciones de explotación. No se lo comprende como un fenómeno característico del desarrollo del capitalismo, ni se ve a quienes luchan contra él desde las etnias colonizadas como parte del pueblo trabajador y del movimiento por la democracia, la liberación y el socialismo. Segunda: no se lo conecta con la lucha por el poder efectivo de un Estado-nación multiétnico, por el poder de un Estado de todo el pueblo o de todos los pueblos, o por un poder alternativo socialista que se construya desde los movimientos de trabajadores, campesinos, pobladores urbanos. Tercera: en sus versiones más conservadoras se lo conduce al etnicismo y a la lucha de etnias, al batustanismo y otras formas de balcanización y tribalización que tanto han ayudado a las políticas colonialistas de las grandes potencias y de los estados periféricos a acentuar las diferencias y contradicciones internas de los estados-nación o de los pueblos que se liberan. En la interpretación etnicista del colonialismo interno, las etnias más débiles no son convocadas expresamente a unirse entre sí ni a luchar al lado de la etnia más amplia y de sus fuerzas liberadoras, o dentro del movimiento de todo el pueblo y de todos los pueblos. No se apoya a las etnias en las luchas contra sus «mandones» y «caciques», o contra los grupos de poder e interés, muchos de ellos ligados a las clases dominantes del Estado-nación y de las potencias imperialistas. La versión conservadora del colonialismo interno niega u oculta la lucha de clases y la lucha antiimperialista, aísla a cada etnia y exalta su identidad como una forma de aumentar su aislamiento. Cuarta: se rechaza la existencia del colonialismo interno en nombre de la lucha de clases, a menudo concebida de acuerdo con la experiencia europea que fue una verdadera lucha contra el feudalismo. Se rechaza al colonialismo interno en nombre de la «necesaria descampesinización» y de una supuesta tendencia a la proletarización de carácter determinista, que idealiza a una lucha de clases simple. Para ese efecto se invoca como ortodoxia marxista la línea de una revolución anti-feudal, democrático-burguesa y antiimperialista. Esta mistificación, como algunas de las anteriores, utiliza argumentos revolucionarios para legitimar políticas conservadoras e incluso reaccionarias. Quinta: consiste en rechazar el concepto de colonialismo interno con argumentos propios de la sociología, la antropología o la ciencia política

estructural-funcionalista, por ejemplo al afirmar que se trata de un problema eminentemente cultural de la llamada «sociedad tradicional», el cual habrá de resolverse con una política de «modernización»; y que se trata de un problema de «integración nacional» para construir un Estado homogéneo que llegará a tener una misma lengua y una misma cultura. En estas posiciones se sostiene, de una manera u otra, que el colonialismo interno, en caso de existir, llegará a su fin mediante el «progreso», el «desarrollo», la «modernidad»; y que, si algo hay parecido al «colonialismo interno», la semejanza se debe a que sus víctimas, o los habitantes que lo padecen, se hallan en etapas anteriores de la humanidad («primitivas», «atrasadas»). El darwinismo político y la sociobiología de la modernidad se utilizan para referirse a una inferioridad congénita de esas poblaciones que son «pobres de por sí» y que no están sometidas a explotación colonial ni a explotación de clase. Los teóricos del Estado centralista sostienen que lo verdaderamente progresista es que todos los ciudadanos sean iguales ante la ley, y afirman que los problemas y las soluciones para las minorías y las mayorías corresponden al ejercicio de los derechos individuales, y no de supuestos derechos de los pueblos o las etnias de origen colonial y neocolonial. Otros invocan la necesidad de fortalecer a la Nación-estado frente a otros estados y frente a las potencias neocoloniales, acabando con las diferencias tribales que estas últimas aprovechan para debilitar el legado y el proyecto del Estado-nación a que cada uno pertenece. Semejantes argumentos son acentuados en la etapa del «neoliberalismo» y la «globalización» por gobiernos que colaboran en el debilitamiento del Estado-nación, como los de Guatemala y México.

Las tesis que distorsionan o se niegan a reconocer el colonialismo interno se enfrentan a planteamientos cada vez más ricos vinculados con las luchas contra la agresión, explotación y colonización externa e interna. Entre las zonas o regiones donde se ha discutido con más profundidad el problema del colonialismo interno se encuentran África del Sur y Centroamérica. El Partido Comunista Sudafricano (South African Communist Party, SACP) ha afirmado: «La Sud-África de la población que no es blanca es la colonia de la población blanca de Sud-África» (SACP, 1970). Ha hecho ver cómo el capital monopólico y el imperialismo se han combinado con el racismo y el colonialismo para explotar y oprimir a territorios que viven bajo un régimen colonial o neocolonial. El planteamiento ha dado lugar a grandes debates, muchos de ellos formales, en los que se niega el colonialismo interno afirmando que «desde una perspectiva marxista (*per se*) la clase obrera bajo el capitalismo no puede beneficiarse de la explotación colonial» (Southall, 1983). El problema se ha complicado con la mistificación que implica buscar la independencia de «sub-estados» o «estados étnicos» sin capacidad real para enfrentar el poder de la burguesía y el imperialismo. El oscurecimiento ha sido aún más grave en el caso del uso del concepto de colonialismo interno por el pensamiento conservador y pa-

ternalista, que pretende dar la bienvenida a la fingida independencia de los batustanes. En ocasiones, el debate se ha hecho tan complejo que muchos autores progresistas y marxistas han recurrido más frecuentemente al concepto de racismo como mediación de la lucha de clases que al concepto de colonialismo interno. O'Meara ha expresado este hecho de la siguiente manera: «la política racial es un producto histórico diseñado sobre todo para facilitar la acumulación de capital, y ha sido usado así por todas las clases con acceso al poder del Estado en Sud-África» (1975, p. 147). Con el racismo, como ha observado Johnstone, «los nacionalistas y los obreros blancos logran la prosperidad y la fuerza material por la supremacía blanca» (1970, p. 136). Todo esto es cierto, pero con el solo concepto de racismo se pierde el de los derechos de las «minorías nacionales» o «etnias» dominadas y explotadas en condiciones coloniales o semicoloniales, y que resisten defendiendo su cultura y su identidad. Con el solo concepto de «racismo» se pierde el del derecho que tienen las etnias a regímenes autónomos.

La noción de etnias ligada a la revolución de todo el pueblo y al poder de un Estado que reconozca su autonomía es la solución que encontró el gobierno revolucionario de Nicaragua, finalmente derrocado por la «contra» y por la claudicación de muchos de sus dirigentes. En 1987 en Nicaragua fue promulgada una nueva Constitución que en el artículo 90 incluye los derechos de las etnias a la «autonomía regional». El concepto de autonomía y su formulación jurídica lograron precisar con toda claridad la diferencia entre «autonomía regional» y soberanía del Estado-nación. Para fortalecer al Estado-nación y respetar la identidad y los derechos de las etnias, se buscó resolver a la vez el «problema étnico-nacional» (Díaz Polanco, 1987, pp. 95-116). Se «reconoció la especificidad lingüística, cultural y socioeconómica de las etnias o minorías nacionales» a las que con frecuencia tratan de ganar para sí la contrarrevolución y el imperialismo (Díaz Polanco y López y Rivas, 1986). El planteamiento no logró, sin embargo, vincular suficientemente las luchas de las etnias con las de las demás fuerzas democráticas y liberadoras. La tendencia a plantear la lucha por la «autonomía» de los pueblos indios sin vincularla con las luchas por las autonomías de los municipios, y con aquellas de las organizaciones de pueblos, trabajadores y ciudadanos, haría de ese esfuerzo un ejemplo que solo sería superado por el movimiento de liberación de Guatemala y, sobre todo, por los zapatistas de México. Frente al «indigenismo marxista que no contempló ninguna reivindicación étnica» (Saladino García, 1983, p. 35), o frente al que pretendió oscurecer la lucha de clases con las luchas de las etnias, desde la década del ochenta los revolucionarios centroamericanos, en particular los de Nicaragua y Guatemala, aclararon considerablemente la dialéctica real de la doble lucha.

> Para nosotros —dice un texto guatemalteco— el camino del triunfo de la revolución entrelaza la lucha del pueblo en general contra la explotación de clase

> y contra la dominación del imperialismo yanqui, con la lucha por sus derechos de los grupos étnico-culturales que conforman nuestro pueblo, complementándolos de manera dialéctica y sin producir antagonismos («Los pueblos indígenas y la revolución guatemalteca», 1982).

Conceptos de la lucha y de los espacios de lucha

A la presencia del colonialismo interno en el concepto de la lucha de clases y por la liberación nacional, se añade su presencia en el concepto de los espacios de la lucha de clases y por la liberación nacional. Si en un caso el colonialismo interno enriquece la comprensión y la acción de las luchas de los trabajadores y los pueblos oprimidos, en otro plantea el problema de las diferencias y semejanzas de los campos de lucha que no solo interesan a los trabajadores o a los pueblos oprimidos, sino a todas las fuerzas ocupadas en construir un mundo alternativo desde lo local hasta lo global, desde lo particular hasta lo universal. La diferencia entre precisar la lucha y los campos de lucha se aclara a partir de algunos textos de José Carlos Mariátegui, Antonio Gramsci y Henri Lefebvre.

José Carlos Mariátegui (1894-1930), fundador del Partido Socialista del Perú, que perteneció a la III Internacional, colocó a los pueblos indios en el centro de la problemática nacional. La originalidad de su planteo, y la dificultad para reconocerla, se perciben mejor si se coloca la cuestión de las etnias entre los problemas centrales de la humanidad. La idea resulta políticamente chocante y epistemológicamente desdeñable. Para la mayor parte de las fuerzas dominantes en Perú y en el mundo, los problemas de los indios, las minorías, las etnias, son problemas «particularistas», no universales. La concepción de Mariátegui sobre el tema poco tiene que ver con buena parte de la izquierda de ayer y de hoy, para las que los indios y las etnias sometidas «no se ven», no existen como actores ni en la problemática de la lucha de clases, ni en la lucha nacional contra el imperialismo, ni en el proyecto de una revolución democrática y socialista. Para este autor, en cambio es imposible que una política en Perú no tenga como principal referente a los pueblos indios. Si generalizamos su reflexión, Mariátegui plantea en cada país o Estado-nación pluriétnico la imposibilidad de una política alternativa que no tome en cuenta, entre los actores centrales, a sus etnias o pueblos oprimidos, aliados e integrados con los trabajadores y las demás fuerzas democráticas y socialistas. Yendo más allá de los planteamientos populistas de su tiempo y de su país, propone una lucha nacional e iberoamericana en que lo indo-nacional y lo indoamericano se inserten en la realidad mundial de la lucha de liberación y de clases. Se opone con razón al proyecto populista de «formación de las repúblicas independientes» con los pueblos indios. Al mismo tiempo, reconoce como actor central en la lucha nacional y de clases a los indios unidos con los trabajadores (Mariátegui,

1928). Y esta propuesta no representó simplemente un decir, o una reflexión quijotesca y dogmática de indianismo y obrerismo; fue realismo político y revolucionario. Mariátegui indianizó la lucha de clases; indianizó la lucha antiimperialista y planteó la necesidad de hacer otro tanto en cualquier país o región donde hubiera poblaciones colonizadas, etnias, pueblos oprimidos, minorías o nacionalidades en las condiciones de esa explotación, discriminación y dominación que distingue a los trabajadores de las etnias dominantes, o «asimilados», frente a los trabajadores de las etnias dominadas, discriminadas, excluidas. En Mariátegui, los espacios sociales y las particularidades de la lucha de clases y de liberación aparecieron con relación a un determinado país, a un determinado Estado-nación, sin que ese autor precisara los diferentes espacios de dominación y explotación en el país ni las distintas categorías colectivas que podían y debían integrarse o asociarse a la clase trabajadora y sus frentes de lucha. Gramsci y Lefebvre llenaron algunos de esos vacíos a partir de las propias experiencias europeas. En ese mismo terreno los seguiría Robert Lafont. Entre las contribuciones de Gramsci al estudio de los campos de lucha, se destaca, sin duda, su estudio sobre las relaciones entre el norte y el sur de Italia. Un párrafo de sus *Cuadernos de la cárcel* sintetiza en forma magistral su pensamiento:

> La miseria del Mezzogiorno fue «inexplicable» históricamente para las masas populares del Norte; estas no comprendían que la unidad no se daba sobre una base de igualdad sino como hegemonía del Norte sobre el Mezzogiorno, en una relación territorial de ciudad-campo, esto es, en que el Norte era concretamente una «sanguijuela» que se enriquecía a costa del Sur y que su enriquecimiento económico tenía una relación directa con el empobrecimiento de la economía y de la agricultura meridional. El pueblo de la Alta Italia pensaba por el contrario que las causas de la miseria del Mezzogiorno no eran externas sino solo internas e innatas a la población meridional, y que dada la gran riqueza natural de la región no había sino una explicación, la incapacidad orgánica de sus habitantes, su barbarie, su interioridad biológica. Estas opiniones muy difundidas sobre «la pobreza andrajosa napolitana» fueron consolidadas y teorizadas por los sociólogos del positivismo que les dieron la fuerza de «verdad científica» en un tiempo de superstición en la ciencia (Gramsci, 1977).

El texto es impecable. Permite comprender cómo en un solo país, Italia, se planteó el problema del colonialismo interno. Pero ese problema no se piensa entre «los hombres del pueblo» ni entre los «científicos» como colonialismo ni como interno. Con el habitual oportunismo epistemológico en la manipulación y mutilación de categorías, «el colonialismo», como explicación, es sustituido

> por los «sociólogos». Para ellos «la inferioridad racial» de los italianos del sur y la superioridad de los del norte constituye «el factor determinante». Lo interno del país llamado Italia es sustituido por lo interno inferior propio del sur y lo interno superior propio del norte. Esta operación de sustitución oculta las relaciones entre norte y sur. Gramsci usa la metáfora de la sanguijuela para hablar de la explotación regional. Aborda, como contraparte, el problema de la unidad en la diversidad para la formación de un bloque histórico que comprenda la necesidad de la unidad con respeto a las autonomías. Rechaza el temor de los reaccionarios que en el pasado vieran en la lucha por la autonomía de Cerdeña un peligroso camino para la mutilación de Italia y el regreso de los Borbones. Defiende las luchas por la autonomía del pasado y el presente.

En todo caso, como ha observado con razón Edward W. Soja, la explotación de unas regiones por otras solo se entiende cuando en las regiones se estudian las relaciones de producción y de dominación con sus jerarquías y sus beneficiarios (Soja, 1995, pp. 117 y 184). De llevarse a cabo ese análisis, aparecen, entre otros fenómenos, los del colonialismo interno, tanto en la intensificación de la dominación del capital nacional e internacional, como en la ocupación de los espacios territoriales y sociales de un país a otro o en el interior de un mismo país. La explotación, dominación, discriminación y exclusión de los «trabajadores coloniales» por el capital nacional y extranjero se da en el interior de las fronteras políticas nacionales, o fuera de ellas. Plantea diferencias económicas, políticas y jurídicas significativas entre los trabajadores «coloniales» o inmigrantes que, viniendo de las periferias a los países o regiones centrales, compiten con los trabajadores residentes vendiendo más barata su fuerza de trabajo. Las discriminaciones y oposiciones también se dan entre los trabajadores de las etnias dominantes y los trabajadores de las etnias dominadas. Superar esas diferencias en frentes comunes solo es posible cuando se reconoce la unidad de intereses y valores en medio de la diversidad de etnias y trabajadores residentes e inmigrantes.

Henri Lefebvre y Nicos Poulantzas critican al marxismo que descuida la ocupación y la reestructuración del espacio. Precisan el vago método del análisis concreto de las situaciones concretas, actuales. Se refieren, aun sin decirlo así, a la necesaria consideración de distintas situaciones tanto a lo largo de los tiempos como a lo ancho de los espacios de dominación y apropiación. Lefebvre hace ver que la ocupación y la producción de espacios por el capitalismo es lo que le permite disminuir sus contradicciones. Analiza la manipulación física y teórica de los espacios de la clase obrera, desde Haussmann con sus «bulevares» hasta el actual mercado mundial. Y añade que «hay un semicolonialismo metropolitano que subordina a sus centros los elementos campesinos y de obreros extranjeros todos sometidos a una ex-

plotación concentrada y que mantiene la segregación racial» (Lefebvre, 1968, p. 65). Observa que «agrupando los centros de decisión, la ciudad moderna intensifica la explotación organizándola en toda la sociedad y no solo en la clase obrera sino en otras clases sociales no dominantes» (Lefebvre, 1968, p. 200). (Esas «clases sociales no dominantes» son las de los medianos y pequeños propietarios, artesanos y «clases medias pobres»; las de los «marginados» y excluidos, base de los «acarreados» de los frentes populistas y socialdemócratas; hay en ellas elementos de lucha contra el neoliberalismo y por una democracia incluyente).

El rico significado del «colonialismo interno» como categoría que abarca toda la historia del capitalismo hasta nuestros días, y que, con ese u otro nombre, opera en las relaciones espaciales de todo el mundo, es analizado por Robert Lafont en su libro *La revolución regionalista* (1971). Lafont estudia el problema en la Francia de De Gaulle, pero lleva el análisis mucho más allá de las fronteras de ese país centralizado, cuyas diferencias étnicas o regionales son a menudo olvidadas, y de un «Estado Benefactor» particularmente pujante y avanzado. Sus reflexiones generales se ven ampliamente confirmadas en países con muchas mayores diferencias regionales, como España, Italia, Inglaterra, Yugoslavia y Rusia en la propia Europa, no se diga ya en la inmensa mayoría de los países de la periferia mundial. También se ven confirmadas y acentuadas en la gran mayoría de los países post-socialistas, que vivieron bajo regímenes de socialismo de Estado. Su peso alcanza magnitudes sin precedente con el paso del «Estado de Bienestar» o del «Socialismo de Estado» al Estado Neoliberal que surgió en Chile desde el golpe de Augusto Pinochet, y que se instaló en las metrópolis con los gobiernos de Margaret Thatcher y Ronald Reagan. Las políticas neoliberales adquirieron perfiles cada vez más agresivos en el desmantelamiento del «Estado Social», y desataron «guerras humanitarias» y «justicieras» para la apropiación de posiciones militares, vastos territorios y valiosos recursos energéticos, como las que han ocurrido desde las invasiones de Kosovo, Palestina, Afganistán, hasta las de Irak. Todas ellas han aprovechado y manipulado las luchas entre etnias para invadir a los estados-nación y someter a sus pueblos. La declaración de una guerra permanente o «sin fin previsible» por el gobierno de EE.UU. abrió una nueva época del «estado terrorista», y una nueva época de conquistas y colonizaciones transnacionales, internacionales e intranacionales. En todas ellas el colonialismo interno tiende a articularse con el colonialismo internacional y con el transnacional, con sus redes de poderosas empresas oligopólicas y sus empresas paramilitares o gubernamentales (Larry, 2000, pp. 433-455).

Analizando la Francia de los años sesenta, Robert Lafont observó un aplastamiento de las estructuras regionales subsistentes. La invasión colonizadora, nacional-francesa o extranjera, es la conclusión lógica del subdesarrollo mantenido por la forma del Estado y por el régimen del gran capital que actúan conjuntamente. Lafont no se refiere solo al colonialismo interno

sino a la colonización que se halla en proceso de aumentar en un Estado-nación, y que está a cargo tanto del capital nacional como del extranjero. El perfil que da del colonialismo se puede actualizar y reposicionar. Colonialización internacional y colonización interior tienden a realizar expropiaciones y despojos de territorios y propiedades agrarias existentes, y contribuyen a la proletarización o empobrecimiento, por depredación, desempleo y bajos salarios, de la población y los trabajadores de las zonas subyugadas. Al despojo de territorios se añade la creación de territorios colonizados o enclaves coloniales; al despojo de circuitos de distribución se añade la articulación de los recursos con que cuentan las megaempresas y los complejos; a la asfixia y abandono de la producción y los productos locales se agrega el impulso de los trusts extranjeros unidos al gran capital nativo público y privado.

La redemarcación de territorios y regiones rompe y rehace antiguas divisiones geográficas, y crea nuevos límites y flujos. Abre al país. Mueve, por distintos lados, el «frente de invasión». Elimina buena parte de los medianos y pequeños empresarios, y se ensaña con los artesanos y las comunidades. Crea una «conciencia colonizadora» entre las distintas clases, con pérdida de identidad de los nativos. Lleva a un primer plano las industrias extractivas frente a las industrias de transformación, y a estas las reduce a maquilas en que los trabajadores reciben bajos sueldos, realizan grandes jornadas de trabajo, se someten a procesos de producción intensiva, todo con bajos márgenes de seguridad y salubridad, carencia efectiva de derechos de asociación y control represivo por parte de sindicatos y policías patronales.

La debilidad de los trabajadores aumenta en tanto las unidades de producción situadas en un mismo lugar elaboran «partes» de aparatos, máquinas y productos que se producen y ensamblan en lugares distintos y distantes, y en tanto las instalaciones pueden ser fácilmente desmontadas y removidas por los gerentes y propietarios. Así se crean regiones enteras que dependen de una sola compañía y que están sometidas a sus objetivos y dominación, no solo corporativa, económica, parapolicial, sino también psicológica, cultural, social, política, judicial. Las compañías dominan fábricas y regiones. Esa dominación es muy difícil de romper; pero, en caso de ocurrir tal ruptura, las compañías tienen muchos recursos, incluidos los de la represión, de preferencia selectiva, con operaciones encubiertas o acciones legitimadas por un Estado privatizado. En todo caso, la alternativa de «sumisión con expoliación o de desempleo con exclusión» se plantea como «la opción racional» a los trabajadores y sus familias.

Por otra parte, las conexiones y circuitos de distribución se hacen directamente de unas empresas a otras o en una misma megaempresa con sus sucursales y sus proveedores, sin que los flujos de importación-exportación-realización sean contabilizables a nivel internacional o nacional, y sin que puedan darse interferencias fiscales o laborales. Los circuitos internos de las compañías se benefician de la compra a los proveedores locales, con precios

castigados, que en el caso de las regiones periféricas están muy por debajo del valor que alcanzan los mismos bienes y servicios en el mercado formal nacional o internacional.

Las compañías son enclaves territoriales y llegan a privatizar de tal modo el poder en regiones y países enteros que desaparece el monopolio de la violencia legal del Estado cuando así conviene a los intereses de las compañías o de los funcionarios estatales asociados y subordinados. En caso de conflicto con el gobierno local o con los trabajadores y los movimientos sociales y políticos, las «compañías invasoras» recurren al Estado provincial o al nacional, y, si estos no atienden sus intereses y demandas, se amparan en las «potencias invasoras». La lógica de que lo que le conviene a las compañías le conviene a la nación y al mundo (el eslogan conocido sostiene: *What is good for General Motors is good for the World*) se impone de arriba abajo entre funcionarios, directivos, gerentes y empleados de confianza, o que aspiran a serlo. Dicha lógica corresponde al sentido común de una colonización internacional que se combina con la colonización interna y con la transnacional. En ella dominan las megaempresas y los complejos empresariales-militares. Todos actúan en forma «realista» y pragmática sobre las bases anteriores y se ilusionan o engañan pensando que la única democracia viable y defendible es la de los empresarios, para los empresarios y con los empresarios.

Lafont habla de «la Francia de las relaciones humanas concretas». Su contribución al estudio analítico de lo concreto no solo permite ver las diferencias entre el país formal y el país real, sino entre sus equivalentes mundiales y locales. Permite también ver lo concreto en relación con distintos tipos de organizaciones, como los gobiernos y las compañías, y lo concreto de categorías como las clases, las potencias, las naciones inviables y los complejos con sus redes y jerarquías. El suyo es un análisis particularmente útil para determinar las causas o el origen de los problemas en distintas etapas, regiones, estructuras y organizaciones. También lo es para plantear las alternativas, las alianzas, los frentes, los bloques y sus articulaciones en movimientos, organizaciones, redes y partidos, o sus combinaciones y exclusiones en contingentes de resistencia y liberación en la lucha actual contra el sistema de dominación, acumulación, explotación, exclusión, opresión y mediación internacional, intranacional y transnacional. Lafont plantea los problemas de la «revolución regionalista» advirtiendo que las regiones —como el tiempo histórico y el capitalismo— tienen un punto de ruptura. Él mismo esboza un proyecto de poder regional y de luchas democráticas y revolucionarias con autonomías. Propone que los sindicatos y otras organizaciones construyan una ciudadanía completa que incluya un humanismo regional en un mundo de pueblos (Lafont, 1971).

Colonialismo inter, intra y transnacional

Con el triunfo mundial del capitalismo sobre los proyectos comunistas,

socialdemócratas y de liberación nacional, la política globalizadora y neoliberal de las grandes empresas y los grandes complejos político-militares tiende a una integración de la colonización inter, intra y transnacional. Esa combinación le permite aumentar su dominación mundial de los mercados y los trabajadores, así como controlar en su favor los procesos de distribución del excedente en el interior de cada país, en las relaciones de un país con otro y en los flujos de las grandes empresas transnacionales.

La política globalizadora y neoliberal redefine las empresas y los países con sus redes internacionales, intranacionales y transnacionales. El mundo no puede ser analizado si se piensa que una categoría excluye a las otras. En cuanto a las relaciones de dominación y explotación regional, las redes articulan los distintos tipos de comercio inequitativo y de colonialismo, así como los distintos tipos de explotación de los trabajadores, o las distintas políticas de participación y exclusión, de distribución y estratificación por sectores, empleos, regiones.

Las categorías de la acumulación se han redefinido históricamente. Procesos iterativos ampliados se consolidan con políticas macro de las fuerzas dominantes. Estas impulsan las tendencias favorables al sistema. Frenan o desarticulan las tendencias que le son desfavorables. Aunque ese proceder esté lejos de acabar con las contradicciones del sistema, e incluso cuando en plazos relativamente cortos lo coloque en el orden de los «sistemas en extinción», durante la etapa actual, cuya duración es difícil calcular, le da una fortaleza innegable. La misma proviene de la desarticulación de categorías sociales como «la clase obrera», el «Estado-nación», el «Estado Benefactor», el «Estado independiente» surgido de condiciones coloniales y que se vuelve o resulta ser dependiente, el «Estado Socialista» o «Nacionalista» surgido de los movimientos revolucionarios y de liberación nacional, que se vuelve o resulta ser capitalista y neoliberal, y que hasta se inscribe en los países endeudados sujetos a las políticas del Banco Mundial (BM), el Fondo Monetario Internacional (FMI) y la Tesorería del Gobierno de EE.UU. La fuerza de los centros de poder mundial y de los antiguos países imperialistas también proviene de la estructuración y reestructuración de mediaciones en los sistemas sociales con refuncionalizaciones «naturales» e inducidas de las clases, capas y sectores medios, y de las políticas de distribución que incluyen desde «estímulos» especiales al gran capital y sus asociados hasta políticas de marginación, exclusión y eliminación de las poblaciones más discriminadas y desfavorecidas, todo combinado con políticas de premios y castigos que en los estados benefactores corresponden a derechos sociales, y en los neoliberales se asocian a donativos focalizados y acciones humanitarias. La fortaleza de los centros de poder del capitalismo mundial también se basa en la articulación y combinación de sus propias fuerzas desde los complejos militares-empresariales y científicos, pasando por sus redes financieras, tecnológicas y comerciales, hasta la organización de complejos empresariales de las llamadas compa-

ñías transnacionales y multinacionales que controlan desde sus propios bancos, pasando por sus medios de publicidad, hasta sus mercados de servicios, mercancías, territorios y «conciencias». Para la maximización del dominio y las utilidades, la articulación de los complejos militares-empresariales y políticos es fundamental. Todos ellos trabajan en forma de sistema autorregulado, adaptativo y complejo, que tiende a dominar al sistema-mundo sin dominar las inmensas contradicciones que dicho sistema genera. Dentro de sus políticas caben los distintos tipos de colonialismo organizado que se combinan, complementan y articulan con proyectos asociados para la maximización de las utilidades y del poder de las empresas y de los estados que las apoyan.

En esas condiciones, fenómenos como el colonialismo operan en sus formas internacionales clásicas; también funcionan según las formas intranacionales que aparecen con el surgimiento de los estados-nación que han hecho objeto de conquista a pueblos vecinos —como Inglaterra hizo con Irlanda, o como España hizo con el País Vasco— o que, viniendo de una historia colonial tras las guerras de independencia, mantienen con las antiguas poblaciones nativas las mismas o parecidas relaciones de explotación de los antiguos colonizadores. Y a ellas se añaden las empresas transnacionales y las regiones transnacionales controladas por la nueva organización expansiva del complejo militar-empresarial de EE.UU. y sus asociados internos y externos. La estrecha articulación de esas fuerzas es percibida cada vez más por las etnias, nacionalidades o pueblos que se enfrentan a las oligarquías y burguesías locales, nacionales e internacionales, y a las empresas transnacionales.

Los movimientos alternativos, sistémicos y antisistémicos, no pueden ignorar los grandes cambios que han ocurrido en las categorías sociales del sistema de acumulación y dominación capitalista, hoy hegemónico a nivel mundial. Y si el reconocimiento de esos cambios se presta a formulaciones que dan por muertas categorías anteriores como el imperialismo, el Estado-nación o la lucha de clases, lo cual es completamente falso y más bien corresponde a las «operaciones encubiertas» de las ciencias sociales y al uso de lenguajes «políticamente correctos» de quienes dicen representar a una «izquierda moderna», sistémica o antisistémica, el problema real consiste en ver cómo se reestructuran las categorías de la acumulación y dominación, y en qué forma aparecen sus redefiniciones actuales y conceptuales en los nuevos procesos históricos y en los distintos espacios sociales.

En medio de los grandes cambios ocurridos desde el triunfo global del capitalismo, el colonialismo interno o intracolonialismo, y su relación con el colonialismo internacional, formal e informal, y con el transnacional, es una categoría compleja que se reestructura en sus relaciones con las demás, y que reclama ser considerada en cualquier análisis crítico del mundo que se inicie desde lo local o lo global.

Si los fenómenos de colonización externa en los inicios del capitalismo fueron el origen del imaginario euro-

centrista y antiimperialista que no dio al colonialismo el peso que tenía en el interior de los estados-nación estructurados como reinos, repúblicas o imperios, hoy resultaría del todo falso un análisis crítico y alternativo de la situación mundial o nacional que no incluya al colonialismo interno articulado al internacional y al transnacional.

A la necesidad de reconocer la enorme importancia de las luchas de los ciudadanos contra el Estado tributario que hacía de ellos meros «sujetos», o a la necesidad de incluir las luchas de los trabajadores contra los sistemas de explotación y dominación del capital, o las de los pueblos colonizados y oprimidos que luchan por la independencia soberana del Estado-nación frente al imperialismo y el colonialismo internacional, se añade la creciente lucha de los pueblos que, dentro de un Estado-nación, se enfrentan a los tres tipos de colonialismo, el internacional, el intranacional y el transnacional.

Las nuevas luchas que libran los pueblos rebeldes o en resistencia contribuyen a esclarecer la complejidad o inter-definición que han alcanzado las categorías del capitalismo, y hacen acto de presencia en todas ellas. También registran las amargas experiencias de mediación, cooptación y corrupción que las distintas revoluciones sufrieron con la integración de los movimientos revolucionarios y reformistas a los sistemas políticos del Estado, fuera este liberal, socialdemócrata, nacionalista, socialista o comunista.

Las nuevas fuerzas emergentes también llevan a replantear la democracia, la liberación y el socialismo, dando un nuevo peso a la lógica de la sociedad civil frente a la del Estado, a los valores ético-políticos de las comunidades y las organizaciones autónomas de la resistencia o de la alternativa frente a un capitalismo que ha «colonizado el conjunto de la vida cotidiana».

En los planteamientos emergentes se pone el acento en la formulación moral y política del respeto a uno mismo, a la propia dignidad y autonomía de la persona, y también del respeto a la colectividad a que se pertenece, a fin de construir un poder alternativo indoblegable que, basado en las unidades autónomas y sus redes, redescubra, por sus recuerdos y experiencias, la lucha encubierta de clases, hoy convertida en guerra por «los ricos y los poderosos», y que los ciudadanos, los pueblos y los trabajadores descubren o redescubren por experiencias propias, conforme las crisis se agudizan y los movimientos alternativos se fortalecen.

La presencia del nuevo colonialismo internacional, interno y transnacional, encontró una importante confirmación en el terreno militar desde que a la guerra internacional se añadió la «guerra interna» hasta convertirse en el objetivo central teórico-práctico de las fuerzas político-militares hegemónicas. La «guerra interna» fue considerada desde los años sesenta por los complejos militares-empresariales de las grandes potencias como la forma principal de la guerra mundial. El cambio implicó una importante innovación en las artes y las tecnociencias militares al articular los ejércitos de ocupación

nacionales con los multinacionales y transnacionales. El cambio se dio en las guerras abiertas y encubiertas, y en las fuerzas convencionales y no convencionales, militares y paramilitares. En todos los tipos de guerras y de guerreros, de soldados y de agentes, se articuló lo nacional, lo internacional o multinacional, y lo transnacional. Los pueblos oprimidos por un colonialismo descubrieron todos los colonialismos. Su dura vivencia fue parte de su inmensa capacidad teórica, de un sentido y una práctica muy lejanos a la «sociedad tradicional».

La guerra interna apareció originalmente asociada a la guerra contrainsurgente del llamado Tercer Mundo; pero, de hecho, quedó incluida en la nueva teoría de la «guerra de variada intensidad» que se libra en el mundo entero, con previsiones de inclusión de la misma en los países metropolitanos, hecho contemplado desde los años sesenta y que se puso en marcha desde el 11 de septiembre de 2001. Este tipo de guerra no solo mostró su carácter internacional, intranacional y transnacional como guerra contrainsurgente, sino como nueva guerra de conquista que combina la ocupación violenta y pacífica de los territorios de la periferia con las nuevas guerras de conquista contra los estados-nación del ex Tercer Mundo y sus distintas etnias.

La «guerra interna» muestra, en tanto guerra, que la mayoría de los estados-nación y sus clases dominantes actúan predominantemente como cómplices o asociados en las acciones contra los pueblos, sin que por ello dejen de existir enfrentamientos entre los estados-nación de las grandes potencias. Las etnias ven la unidad de sus opresores en la preparación de los ejércitos nacionales que van a las escuelas metropolitanas, y que reciben el entrenamiento de sus expertos para usar las armas que esos países les venden a los ricos y poderosos del propio país o provincia de origen. Descubren cómo esa unidad se extiende a los paramilitares nativos que reciben entrenamiento y armamento de caciques y gobiernos nacionales y extranjeros, hasta formar verdaderos complejos transnacionales, con sus jerarquías y autonomías relativas, convencionales y no convencionales. Con las guerras internas y las de baja intensidad, los pueblos adquieren una conciencia creciente del carácter internacional de sus luchas; y, aunque ven la conveniencia de apoyarse en los estados que simpatizan con ellas, sus referentes principales se hallan en la sociedad civil de los pobres y empobrecidos, de los marginados y excluidos en sus movimientos y organizaciones.

Durante la nueva etapa de la conquista del mundo, cada vez más abierta y sin freno, en que el complejo militar de EE.UU. y sus asociados y subordinados dan muestras de disponer de una inmensa fuerza para destruir, intimidar, disciplinar y comprometer a casi todos los gobiernos del mundo, así como para dividir y enfrentar a los pueblos, ya no solo cobran especial relieve las luchas y guerras entre etnias que desde Kosovo hasta Irak se vuelven instrumentos del imperialismo, sino los nuevos movimientos sociales por un mundo alternativo que profundizan sus luchas contra el imperialis-

mo, el neoliberalismo, el capitalismo, y contra las más distintas formas de opresión laica o religiosa, que impiden alcanzar ciertos valores universales de democracia, justicia y libertad.

Esos movimientos de nacionalidades, pueblos y etnias constituyen la avanzada del movimiento histórico mundial desde el fin del Estado Benefactor, Socialista o Populista, y manifiestan en sus llamados y comunicados un nivel de conciencia sin precedente, que no solo obedece a la lectura que han hecho de las rebeliones de fin de siglo, ni a la reformulación de los legados de experiencias anteriores, sino a una contradicción necesaria de los estados socialdemócratas, populistas o desarrollistas, y del socialismo de Estado. En muchos de los países periféricos, durante los gobiernos populistas o socialistas se dio una política educativa que incluyó entre sus beneficiarios a muchos jóvenes de las nacionalidades y minorías étnicas (Stavenhaguen, 1996, pp. 105-114). Ligados a sus pueblos originales, buen número de jóvenes de las etnias o nacionalidades fueron capaces de captar lo universal concreto en sus variedades, en sus especificidades y en sus novedades históricas. Descubrieron el nuevo mundo sin encubrir el pasado. Descubrieron el mundo actual y las líneas de un mundo alternativo emergente y a ser construido. El cambio ocurrió en las regiones periféricas y centrales. Se dio entre los pobladores urbanos marginados, entre los movimientos de jóvenes, mujeres, homosexuales, desempleados, endeudados, excluidos, y en algunos de los viejos movimientos de campesinos y trabajadores o de revolucionarios y reformistas, pero entre todos ellos se destacaron los movimientos de las etnias, de los pueblos indios que captaron la vieja y nueva dialéctica del mundo desde las formas de opresión, discriminación y explotación local hasta las transnacionales, pasando por las nacionales e internacionales.

La lucha por la autonomía de los pueblos, las nacionalidades o las etnias no solo unió a las víctimas del colonialismo interno, internacional y transnacional, sino que se topó con los intereses de una misma clase dominante, depredadora y explotadora, que opera con sus complejos y articulaciones empresariales, militares, paramilitares y de civiles, todos estos organizados como sus clientelas y allegados en un paternalismo actualizado y un populismo focalizado.

En sus formas más avanzadas, los nuevos movimientos plantean una alternativa distinta a la estatista revolucionaria o a la reformista, y también a la anarquista y libertaria. Ni luchan por reformar al Estado, ni bregan por tomar el poder del Estado en una guerra de posiciones y movimientos, ni pretenden crear aldeas o regiones aisladas dirigidas por sus comunidades al estilo de aquellos anarquistas de Perú o de Cataluña que declararon que en su pueblo había desaparecido el Estado, y, más pronto que tarde, el Estado acabó con ellos. La propuesta de los zapatistas está combinando las antiguas formas de resistencia de las comunidades con su articulación a manera de redes muy variadas. Las redes no solo incluyen a distintos pueblos indios que antes se enfrentaban entre

sí y que ahora actúan conjuntamente para resistir y gobernar, sino a muchas minorías, etnias o pueblos de las mismas provincias o países, y de regiones como Mesoamérica o Indoamérica, y hasta otras mayores y más lejanas con las que al menos entran en comunicación por vía electrónica. Las redes también incluyen a los campesinos que no se identifican por una cultura o lengua distinta de la nacional. Incluyen a los trabajadores, a los estudiantes, a los intelectuales, a las poblaciones marginales urbanas, y a otros llamados nuevos movimientos como los de género, los ecologistas, los de deudores y jubilados, y en general los de los empobrecidos, marginados, excluidos, desempleados, desplazados y amenazados de extinción.

La formación de redes y organizaciones autónomas plantea una nueva alternativa de lucha con crecientes capacidades para enfrentar al sistema dominante en tanto esta articule y reestructure a fuerzas heterogéneas que no solo den un valor primordial a la autonomía necesaria, sino a la dignidad, irrenunciable, de personas y colectivos. Esos planteamientos no solo incluyen un nuevo uso de los medios electrónicos y de masas, sino comunicaciones también presenciales. A través de unos y otras, la lectura y el diálogo colectivos combinan los espacios de reflexión, creación y actuación de pequeños grupos con los actos de masas por medio de discursos dialogales. Además, transmiten el proyecto a través de distintas formas de razonar, sentir y expresarse, esto es, en una mezcla de géneros literarios y de artes pedagógicas y retóricas que no permite separar los discursos histórico-políticos de los filosófico-científicos, sin perder mucho de lo que se está viviendo y creando. El conjunto de un fenómeno de diálogo integral, o de pensar-sentir-hacer, que desde siempre ha existido, adquiere un relieve especial, como si sus articulaciones fueran en gran medida intuidas y deliberadas. La comunicación interactiva e intercultural se vuelve posible por un respeto al diálogo de las creencias, de las ideologías y de las filosofías, ligado a la descolonización de la vida cotidiana y de los «momentos estelares» de la comunidad creciente, esbozo de una humanidad organizada. La búsqueda de lo universal en lo particular, de la unidad en la diversidad, recoge y combina las experiencias revolucionarias, reformistas y liberadoras o libertarias anteriores, mientras enlaza viejas y nuevas utopías, más asequibles a una práctica alternativa y más dispuesta a comprender sus propias contradicciones y algunas formas de superarlas. Entre los zapatistas, el proyecto de redes como proyecto de gobierno que articula autonomías se ha materializado con la transformación reciente de zonas de solidaridad en «municipios autónomos en rebeldía», que no solo se articulan entre sí sino con el exterior, con la nación, y un poco, por ahora, con el mundo (González Casanova, 2003). El centro del proyecto radica en construir las autonomías de la alternativa desde las bases, y en articular comunidades y colectividades autónomas decididas a resistir las políticas neoliberales que combinan represión, cooptación y corrupción para la intimidación y la sujeción.

Los nuevos movimientos y muchos de los pobladores que son sus bases de apoyo saben que el control del Estado llega a los partidos políticos y a los medios de comunicación, de alimentación, de salud, de educación, de intimidación, de persuasión, e implica una lucha por la alternativa que se plantee el problema de la moral colectiva como una de las fuerzas más importantes para la resistencia pacífica de los pueblos, una resistencia armada de valor e inteligencia, más que de fusiles, y dispuesta a negociar sin claudicar, construyendo fuerzas de tal modo articuladas y autónomas que impongan una política de transición hacia un mundo capaz de sobrevivir y de vivir. En ese terreno, los nuevos movimientos se reencuentran con el único de los anteriores, el «26 de Julio», que ha logrado subsistir no solo frente a la ofensiva que el capital neoliberal y oligopólico ha desatado en los últimos veinte años, sino frente al asedio y bloqueo que el gobierno de EE.UU. le impuso desde hace medio siglo.

Aislar categorías como el colonialismo interno de otras como la lucha por las autonomías y la dignidad de los pueblos y las personas es un acto de inconciencia intelectual tan grave como aislar la sobrevivencia de Cuba, y los inmensos logros sociales y culturales de su pueblo-gobierno, de la fuerza moral que le legó Martí, a quien con razón se llama el autor intelectual de la revolución cubana. Los aislamientos de categorías pueden ser la mejor forma de no definir las categorías. Son la mejor forma de no entender las definiciones históricas de la clase trabajadora y de la lucha de clases cuidadosamente encubiertas o mediatizadas por las estructuras actuales y mentales del capitalismo realmente existente.

Referencias bibliográficas

Baschet, J. (2002). *L'étincelle zapatiste. Insurrection indienne et résistance planétaire*. Noël.

Díaz Polanco, H. (1987). *Etnia, nación y política*. Juan Pablos Editor.

Díaz Polanco, H. y G. López y Rivas. (1986). *Nicaragua: autonomía y revolución*. Juan Pablos Editor.

Fanon, Franz. (1961). *Les damnés de la Terre*. Maspero.

Ferro, M. y M.-H. Mandrillon. (1993). *L'état de toutes les Russies. Les états et les nations de l'ex-URSS*. La Découverte.

GALLISSOT, R. (1981). L'impérialismo e la questione coloniale e nazionale dei popoli oppressi. En *Storia del marxismo*. Einaudi.

GONZÁLEZ CASANOVA, P. (1963). Sociedad plural, colonialismo interno y desarrollo. *América Latina. Revista del Centro Latinoamericano de Ciencias Sociales*, *6* (3), julio-septiembre.

—. (1965). *La democracia en México*. Era.

—. (1987) *Sociología de la explotación*. Siglo XXI. [1969].

—. (1994). Las causas de la rebelión en Chiapas. *Política y sociedad*, 17, septiembre-diciembre

—. (2000). La formación de conceptos en los pueblos indios. En Ambrosio Velasco (coord.), *El concepto de heurística en las ciencias y las humanidades*. Siglo XXI.

—. (2001). Los zapatistas del siglo XXI. *OSAL*, 4, junio.

—. (2003). Los caracoles zapatistas. Redes de resistencia y autonomía (Ensayo de interpretación). *Memoria. Revista Mensual de Política y Cultura, 177*, noviembre.

GRAMSCI, A. (1977). *Quaderni del carcere*. Einaudi.

HÁJEK, M. (1980). La questione nazionale in Europa. En *Storia del marxismo*. Einaudi.

HARVEY, N. (2000). *La lucha por la tierra y la democracia*. Era.

HOBSON, J. A. (1938). *Imperialism. A Study*. Georg Allen & Unwin. [Originalmente publicado en 1902].

JOHNSTONE, F. (1970). White Prosperity and White Supremacy in South Africa Today. *African Affairs, 69* (275), April.

LAFONT, R. (1971). *La revolución regionalista*. Ariel.

LARRY, J. (2000). Mercenaries, Private Armies and Security Companies in Contemporary Policy. *International Politics, 37* (4).

LEFEBVRE, H. (1968). *Espace et politique (Le droit à la ville II)*. Anthropos.

Lenin, V. I. (1985). *Obras completas*. Progreso.

Los pueblos indígenas y la revolución guatemalteca. Guatemala, 1982. Mimeo.

Mariátegui, J. C. (1928) *Siete ensayos de interpretación de la realidad peruana*. Amauta.

Marx, K. (1963). Discours sur le libre-échange. En *Oeuvres*. La Pléyade.

O'Meara, D.. (1975). The 1946 African Mine Workers Strike and the Political Economy of South Africa. *Journal of Common Wealth and Comparative Politics, 13* (2), July.

SACP (South African Communist Party). (1970). *The Road to South African Freedom*. Nanka Publishing House.

Saladino, A. (1983). *Indigenismo y marxismo en América* Latina. Universidad Autónoma del Estado de México.

Shram, S. y H. Carrère. (1965). *Le marxisme et l'Asie 1853-1954.* Armand Colin.

Soja, E. W. (1995). *Postmodern Geographies. The Reassertion of Space in Critical Social Theory*. Verso.

Southall, R. J. (1983). South Africa's Transkei. The Political Economy of an Independent Batustan. *Monthly Review* (New York).

Stavenhagen, R. (1963). Clases, colonialismo y aculturación. Ensayo sobre un sistema de relaciones interétnicas en Mesoamérica. *América Latina. Revista del Centro Latinoamericano de Investigaciones en Ciencias Sociales, 6* (4), octubre-diciembre.

—. (1996) *Conflictos étnicos y estado nacional*. Siglo XXI.

Ustinova, M. (1990). Causes of the Interethnic Conflicts in the Baltic Regions. Mimeo.

Vorkunova, O. (1990). Management of national and ethnic conflicts in the Soviet Union. IPRA Conference, Groningen, Netherlands, 3-7 July, mimeo.

Wright Mills, C. (1963). The Problem of Industrial Development. En Irving L. Horowitz (ed.), *Power, Politics and People. The Collected Essays of C. Wright Mills*. Oxford University Press.

Legado político de Berta Cáceres*

Political legacy of Berta Cáceres

Dra. Yohanka León del Río
Investigadora Titular.
Instituto de Filosofía.
yohankal@gmail.com

Era el año 2007, los días de abril y celebrábamos en La Habana, Cuba, el VII Taller internacional sobre Paradigmas emancipatorios con el tema general: América Latina: Movimientos Sociales, Alternativas Políticas y Paradigmas Emancipatorios. Dedicado en esa ocasión al XX Aniversario del Centro Memorial Dr. Martin Luther King, Jr. (CMLK), se desarrolló en los días previos al Encuentro Continental de lucha contra el ALCA.

Ese año, descubrimos a Berta Cáceres. Participaba en la sesión primera del taller, dedicada a testimonios desde los movimientos sociales, sobre los significados políticos, culturales comunes de las luchas, las barreras y puentes para la articulación.

Ella llegaba como miembro del Consejo Cívico de Organizaciones Populares e Indígenas de Honduras (COPINH) y con un mensaje desde el territorio lenca, de sus tierras, ríos y espiritualidad. Su voz fuerte y clara, su decir convincente, la sabiduría de sus reflexiones que brotaban de una experiencia de lucha colectiva, cotidiana y personal, retumbó en aquel plenario. Todas y todos, de pronto, estuvimos en aquellos lugares donde la rebeldía tenia asiento, y sentimos correr las aguas del Rio Gualcarque, tocar y sentir la tierra lenca, y su espíritu de Iselaca y de Lempira.

A partir de ese momento Berta siempre participó en los Talleres de Paradigmas, hasta el 2015, el mismo año que recibiera el premio Goldman, considerado el nobel ambiental. En el año 2016, el odio, la vileza y el poder criminal del interés mezquino, egoísta y sicario, le arrebató la vida bella a esta luchadora social, mujer de ríos de rebeldías y de muchas revoluciones.

La conmoción nos cubrió de dolor, pero al mismo tiempo nos llenó de fuerzas para multiplicar su semilla de coraje y sabiduría rebelde. Berta como mujer de lucha, como mujer canto, como mujer fuerza, como mujer ter-

* Palabras en sesión inaugural de la Escuela Internacional Feminista Berta Cáceres, 3 de marzo 2021.

nura, vuelve convertida en millones de mujeres y hombres con ímpetus inagotables., Su presencia nos invita a soñar despiertos/as en la construcción de alternativas que nos pondrán ante nuevos modos de convivencia humana, con justicia social, respeto a la dignidad de cada persona y de cada pueblo, a la diversidad étnica, racial, de culturas, cosmologías, opciones sexuales y sentidos de vida que hacen hermosa a la humanidad.

Por eso, cuando nos preguntamos por el legado político de Berta Cáceres, debemos recurrir a su pensamiento raizal, ese que no es libresco, sino forjado en la lucha, en el estudio diario de la realidad, la teoría y la experiencia, en el diálogo y la escucha del otro y la otra, en la autorreflexión sobre nuestras propios quehaceres y maneras de organizarnos y en la vivencia personal y colectiva de la espiritualidad emancipadora.

Berta Cáceres en 2013, ante Amnistía Internacional afirmó sin rodeos «En Honduras defender los derechos humanos es un crimen, quieren llenarnos de terror». Esta es una idea fuerza de su pensamiento para mostrar que una sociedad que persigue los derechos humanos como criminales; es una sociedad del suicidio colectivo, del miedo y de la claudicación.

Pero al mismo tiempo, su voz se levantaba en el pódium de las Naciones Unidas y reclamaba *¡Despertemos humanidad, ya no hay tiempo!*

Berta hablaba a la humanidad pero desde su profundo conocimiento de la realidad de su tierra. Por eso todo el tiempo alertó sobre la necesidad de «estudiar lo que pasa en Honduras porque es el laboratorio de los yanquis para los planes en América Latina». Y este es un legado político imprescindible, su raigal antimperialismo, unido a su praxis política como lideresa de pensamiento y acción transformadora.

Por eso desde niña, en su aprendizaje de las tradiciones y prácticas ancestrales de su comunidad, de la mano de su madre, enfermera, partera, trenzó sus rebeldías, con todas las vivencias de las mujeres lencas, campesinas, obreras, y las hizo palabra, en hacerse maestra. Las leyó y enseñó. Haciendo familia en hijas e hijo que llegaban, en el bregar de las contiendas organizativas, ponía el cuerpo, el espíritu, y su propia experiencia emancipadora por su autoestima, por su fuerza como lideresa social, aprendiendo y desaprendiendo.

El legado político de Berta Cáceres Flores es personal, porque para las mujeres, todo lo personal es político, es un testimonio de vida y lucha permanente contra el poder patriarcal, misógino y homofóbico de la dominación.

Para Berta era esencial la organicidad y coherencia de las luchas justas, en su articulación, y no en su fragmentación. Esa coherencia significaba asumir; «una postura política de lucha anti patriarcal, contra el capitalismo, contra el racismo. Es imposible luchar en este planeta contra las injusticias si también nosotras y nosotros no le apostamos a desmontar ese sistema de muerte que se llama Patriarcado».

Su esfuerzo en el trabajo de organización política del COPINH, tenía como fin desmontar, *el triple coloniaje que tenemos, capitalista, patriarcal y racista, pero no limitado a una conquista del poder formal, sino a*

la profundización del poder popular, comunitario, indígena, feminista, de las comunidades negras, de los barrios, o sea, construir un concepto de poder con esa misma diversidad de la que somos parte. Eso es lo que somos como pueblo. Y para eso veía ella, la necesidad de pensar más allá «de ser capaces de articularnos a nivel hemisférico en un movimiento con pensamiento estratégico». Y esta premisa es un esencial legado político: la articulación solidaria, Nuestraamericana, la unidad en la identidad diversa de nuestras luchas.

El horizonte de esperanza soñado y luchado por Berta para sus hijos, su tierra lenca, las mujeres, su pueblo hondureño, es la dignificación y justicia para la vida toda. Ella misma es un rio de caudal fuerte, donde nace vida y se cuida la vida.

Berta Cáceres fue asesinada por ser mujer, lideresa social popular, revolucionaria, feminista, indígena, todas las identidades criminalizadas por el poder depredador, violento, racista, misógino, colonialista del capitalismo neoliberal regional, del Estado oligárquico de Honduras y del capitalismo imperialista global.

Pero Berta Cáceres no puede ser victimizada por ese sistema de muerte, sino reivindicada por esas y más identidades, por su legado personal y político, por las luchas y las resistencias sin miedo, desde el cuerpo, con verdad, pasión y fe en la victoria de las rebeldías justas y humanas de los pueblos que luchan.

Berta, la compañera con quien intercambiamos en las sesiones de los Talleres de Paradigmas, era un referente al que yo quería mi hija se acercara, conociera, conversara con ella y sintiera la calidez de su palabra. Por eso en algún receso de las sesiones de uno de los talleres, en los que mi hija participaba apoyándonos en la comunicación, y al que llegaban sus hijos que estudiaban en Cuba, porque era el momento para ellos de estar junto a su mami, presentamos a nuestros hijos, intercambiamos, y ahí mi hija Carla quedó prendada del sonido del río rebelde que sus palabras tenían.

Quiero terminar, con el recuerdo de mi hija, de una conversación que tuvieran en pequeño, con un grupo de jóvenes en el CMLK, porque lo esencial es el legado, la herencia, la memoria viva que queda y se multiplica en las generaciones jóvenes que empujan a seguir la historia de todas las revoluciones de Berta.

Así quedó en la memoria de una joven cubana:

> Ella nos contaba —pese a la lluvia— a unos pocos reunidos unos meses atrás en un rinconcito de La Habana, cómo se defiende la sencillez de la vida cotidiana, la reproducción de la vida en los pequeños espacios. Cómo la necesidad urgente de la ternura le hace frente al poder del terror que se impone, o al revés, el terror del poder que se enraíza.
> De Honduras: nueva dictadura de la política económica, vino esta mujer. Indígena que defiende el cauce libre del Río Blanco de empresas transnacionales chinas y norteamericanas y de leyes hondu-

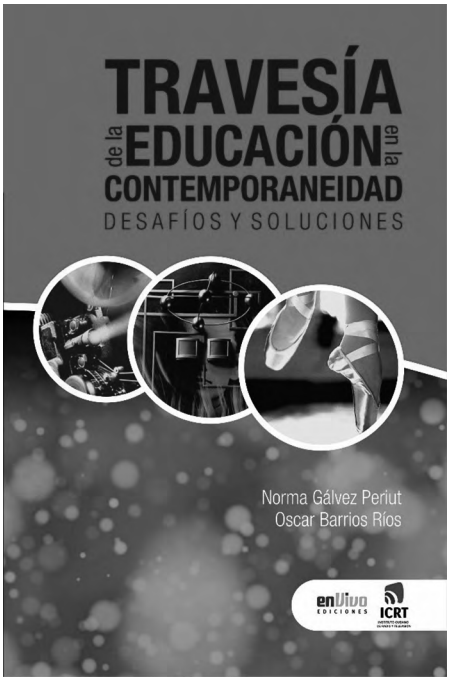
reñas-chinas-norteamericanas aplicadas arbitrariamente. En su alegato nos recuerda que la tierra es el poder fundamental y que el agua que corre por los ríos es la «pura dialéctica» para el que vive en la sencillez.

Berta es una mujer hondureña que se enfrenta al militar hombre, al empresario hombre, al dinero hombre en un país que ratifica que su presidente será hombre y, a la vez, lobo. Hay en sus acciones y en la forma de poner sus manos sobre la mesa, de aceptar las circunstancias, e incluso en su risa, un radicalismo de la justicia, que no significa solo la intransigencia, sino —y es importante decirlo de esta forma— sencillez de la ternura.

Con las revoluciones, sus aprendizajes, en la sencillez de la ternura

¡Berta Vive, y la lucha sigue!

Reseñas



Travesía de la educación

The Education Journey

Dra. C. Norma Gálvez Periut
normagalv@cubarte.cult

Estamos insertados en la llamada sociedad del conocimiento, que ha transformado la manera de ver el mundo y de actuar en él, pues una de sus características es el uso y avance de las Tecnologías de la Información y la Comunicación, que a lo largo de los últimos 30 años han impactado en la cultura, la sociedad, la política, la economía y en la casi todos los campos de acción de la humanidad, que han significado transformaciones en la forma de pensar, vivir, actuar, relacionarnos y aprender. Todo ello deja una impronta en cómo enseñar, cómo aprender y la necesidad de lograr desaprender para apropiarnos de nuevos métodos de aprendizaje.

Estos son tiempos cuando el conocimiento y el aprender constituyen definidos elementos, que impactan tanto en el crecimiento personal como en la sociedad, es por ello que en *Travesía de la educación en la contemporaneidad: Desafíos y soluciones*,[1] la concepción educación-arte-ciencia y la gestión del conocimiento marcan el aprender a aprender, tarea compleja, que conlleva riesgos y dificultades.

Este libro parte de considerar que el acto educativo es el objetivo principal, al ampliar el aprendizaje y centrarse en las necesidades educativas de la sociedad: escuela, aula, universidad, donde el maestro/profesor/disciente debe integrar en su práctica la experiencia y el reconocimiento de cómo lograr desarrollar en los estudiantes la creatividad y criticidad para enfrentar la sociedad y su papel

[1] *Travesía de la educación en la contemporaneidad: Desafíos y soluciones*. EnVivo Ediciones, 2019.

a desempeñar. La educación es un elemento fundamental en la sociedad en que vivimos, al constituirse como un ente facilitador del desarrollo integral de los sujetos sociales.

La intención de los artículos recogidos en este compendio no es determinar definiciones o conclusiones a imponer categóricamente sobre la educación, sino la invitación a investigar y construir teorías que rijan y orienten los procesos pedagógicos. Por ello el amplio entramado de la teoría expuesta en los diferentes artículos reflexiona críticamente sobre los esquemas educativos tradicionales, al autoritarismo en la enseñanza y el aprendizaje, la segmentación de las disciplinas y el escaso espacio creativo y desarrollador, que aún hoy en el siglo XXI existe. La propuesta consiste en realizar una mirada de los estilos de aprendizaje y generar un ámbito de reflexión sobre el proceso de enseñanza aprendizaje, para conocer y discernir los recursos metodológicos propuestos, revisar cómo podemos optimizar la educación y dar cumplimiento a los requisitos y emprendimientos que le solicitan a la educación.

Los artículos reunidos en este libro dan un panorama de cómo gestionar la educación en función de privilegiar el conocimiento y potenciar las posibilidades de crear, valorar, y aprender nuevos paradigmas y códigos para aprender a aprender, que no solo es la relación, profesor-estudiante, sino para el profesor, con el objetivo de desarrollar una nueva construcción educativa y pedagógica.

En este nuevo contexto a la escuela le corresponde el papel fundamental, al igual que a los docentes, quienes deben salir de los viejos y gastados paradigmas basados fundamentalmente en la emisión de mensajes, para estimular la atención y la creatividad de los estudiantes, cualquiera que sea su edad, al proporcionarle los mecanismos que le permitan desarrollar la capacidad de aprender a aprender.

El libro condensa la experiencia y sabiduría práctica de profesores de larga experiencia, que muestran las vías utilizadas para rediseñar, repensar y reconstruir la acción docente, donde se exigen nuevos elementos que van desde la inclusión, un nuevo lenguaje de comunicación entre los participantes del proceso de enseñanza-aprendizaje, las perspectivas de género, donde los retos de liderazgo, la necesidad de la calidad de la educación y la construcción de nuevos espacios para organizar y garantizar el cambio educacional son las líneas directrices del quehacer educativo en la contemporaneidad.

Travesía es la metáfora que eligieron los compiladores para dar las coordenadas de observar y leer la sociedad contemporánea, valorar los desafíos que ello implica, revalorar los currículos oficiales aprobados, desarrollar las competencias en estudiantes y maestros, viajar desde las narrativas de la enseñanza y su transformación, a la vez que se proponen nuevos espacios de participación, perfeccionar la educación, revelar el papel de la estética y crear espacios para una educación de mayor calidad.

Por ello este libro es un enfoque auténtico, interesante, necesario para poder interpretar la contemporaneidad, a partir de presupuestos tales como: desigual-

dad educativa, el reconocimiento de las diferentes culturas, la calidad de los procesos, el desarrollo de las competencias, de la creatividad y proponer soluciones novedosas que podrán ser utilizadas o tomadas en consideración por los claustros docentes de escuelas y universidades. Contemplar hoy la realidad desde un solo procedimiento, conduce a la limitación de las concepciones del educando y la pérdida del interés por el conocimiento, mientras que si se enfoca el proceso docente educativo desde múltiples opciones y la interacción que se produce entre ellas, le proporciona un panorama de variados presupuestos y contribuye a dotarlo de soluciones que le serán de utilidad para su desempeño profesional y social.

Es importante que cada docente conozca su estilo de aprendizaje y su estilo de enseñar y reaccione de manera que enseñe como le hubiese gustado que le enseñaran. Es esta la dirección y el sentido de los artículos que recoge este texto que facilitará encontrar una mejor dirección y sobre todo encausará la docencia a las exigencias del mundo contemporáneo.

Es una lectura profunda y agradable que nutrirá al lector de medios para navegar por el infinito mundo de la educación.

De una práctica japonesa como pretexto para la lectura de Cuba: cultura e ideología y sus consecuencias

From a japanese practice to the Reading of Cuba: culture and Ideology

Dr.C. Ginley Durán Castellón
Profesor de la Facultad de Ciencias Sociales. Universidad Central de Las Villas Marta Abreu (UCLV).
ginleyd@uclv.edu.cu

La herida es el lugar por donde entra la luz
Yalal ad-Din Muhammad Rumi
(1207-1273)

A lo largo de siglos de dominación y globalización hegemónica, la cultura occidental ha expandido un canon de belleza que entronizó en el terreno de la cultura, al menos, tres grandes males: la naturalización de la superioridad cultural de las clases sociales que ostentan el poder y del derecho a legitimarla como única opción cultural y sistema de pensamiento posibles; la aniquilación del valor de las culturas autóctonas de los grupos subalternos; y, la aspiración a la perfección como ideal de representación que niega, oculta y excluye la naturaleza del error, al asignarlo al terreno de lo inacabado, lo grotesco, lo desechable, lo antiestético. Quizás, sea ello, parte de la causa que nos dificulta dar cabida a prácticas sostenidas del reciclaje, de evocación, de reivindicación que sitúen orgánicamente los aprendizajes históricos en el centro de la acción permanente de fundar que ha de ser toda revolución.

Frente a la idea de defender la obra bella, sin mácula, del cambio social que significó para Cuba, Latinoamérica y el mundo, la epopeya del 59; hacen frente otras que resaltan y comprenden un ideal de construcción permanente. En ellas, continuidad y unidad, son categorías esenciales a las que volver en tanto expli-

can dialécticamente los procesos de ruptura, fragmentación, segregación, exclusión y amalgamamiento que se registran a lo largo de toda la historia cubana y que se expresan, especialmente, durante toda la década del sesenta, del pasado siglo XX, en la polémica entre intelectualidad e ideología; y que, por silenciosos caminos, ha llegado a permanecer vigente en la actualidad.

Podría asumirse tal conflicto como la expresión explícita de beligerancias encontradas e irreconciliables; o comprenderlo, como parte de la conflictividad natural —dolorosa incluso—de armonizar pensamiento y acción para el nacimiento de un «hombre nuevo» en una «sociedad nueva» que difícilmente conseguiría el propósito de desligarse de la tradición y cultura que la sostenían; pero que, apuesta al rescate del sentido humanista más genuino de la tradición histórica nacional, con sus luces y sombras.

El Kintsugi, la práctica japonesa de reparar la cerámica con resina y polvos de oro, sostiene en sí misma una filosofía milenaria que propone resaltar la belleza de la cicatriz. Mientras en nuestra vida cotidiana es hábito desechar lo roto, en ella guardar, reconstruir, pegar los fragmentos hacen parte de la intención de comprender que la belleza verdadera está en la acción de soldar los disímiles trozos que hacen la identidad del objeto, reconciliando cuerpo e idea, así como en los aprendizajes que de ello se deriva. Del mismo modo, alude a la necesaria participación de todos en el acto constructivo de la refundación y, enfatiza, en la necesidad de coser los trozos dispersos; a la vez que, en la naturaleza anecdótica y aleccionadora de la historia.

Repensar revolucionariamente las categorías de continuidad y unidad sigue siendo una tarea pendiente para las ciencias sociales cubanas. Parece estar claro que su conceptualización teórica, así como su operacionalización metodológica, se alejan cada vez más de las ideas apologéticas de la homogenización, la masividad, la igualdad. También se constata una emergencia en ellas del reconocimiento de cualidades como la equidad, la inclusión, la justicia social, la participación y la construcción de consenso.

Retomando el pretexto que nos proporciona el Kintsugi, es menester hallar en cuestiones como: la memoria histórica, la identidad cultural y la actualización del discurso de cubanidad y de lo cubano la argamasa que explica tal unidad y continuidad en función de la salvaguarda de la esencia humanista que refrenda el discurso histórico del proyecto social cubano. Es, precisamente, a esa dirección, a la que apunta el libro C*uba, cultura e ideología. Dilemas y controversias entre 1959 y 1961,*[1] de la Doctora en Filosofía, profesora y ensayista Mely González Aróstegui.

La estudiosa cubana, que publica con anterioridad *Cuba 1902-1921 una cultura de resistencia y liberación*,[2] había abierto el debate a la recontextualización de los procesos de resistencia cultural, desmarcándolos, de la mirada determi-

[1] Mely González Aróstegui. (2020). *Cuba, cultura e ideología. Dilemas y controversias 1959 y 1961*. filosofi@.cu

[2] Concurso de Divulgación de Cultura Científica Félix Varela. Editorial Félix Varela. La Habana, 2021.

nista y externa que los refiere como expresión de ostracismo y anquilosamiento. En cambio, la presenta como un proceso de creatividad, de conflictividad que, en la Cuba republicana, lleva al rescate de la tradición independentista para una sublimación de los ideales de patria y libertad que permea todos los ámbitos de la producción intelectual y artística cubanas y de la que, también es heredera la naciente Revolución del 59.

En su lógica, existen claves para comprender los procesos inseparables de ruptura-continuidad, y de diversidad-unidad que discurren de la Colonia a la República, como de esta a la reconfiguración político-social que se suscita a partir de la década del sesenta. La vuelta permanente de González Aróstegui al asunto de la cultura no es casual. Hay en ello una intención implícita de destacar la cualidad aglutinadora, incluso salvadora, de la cultura. Es por ello, que muchas de las principales expresiones de la polémica entre intelectuales e ideólogos se manifiesten tácitamente en el marco de los procesos de la producción cultural y artística.

Afortunadamente, cultura y política no han estado divorciados en Cuba, aunque en muchas ocasiones la tradición de *deshacerse del sofá* haya llevado a estereotipar como disidente y contestario la acción consustancial a la cultura de cuestionar y repensar la realidad para la transformación social. Asimismo, la tendencia prosaica al desconocimiento del enorme potencial de renovación del discurso revolucionario que se sustenta y sostiene en la producción intelectual revolucionaria desde su vigilancia epistemológica de lo que ha de ser en esencia y consecuencia la praxis de la Revolución misma.

Es en este sentido que volver a los sesenta, a través de la mirada de sus protagonistas, no es una invitación a visiones personales alejadas en el tiempo; sino, una apuesta por hacer de la memoria histórica un asidero para la construcción continua. Hay en ello una ventana abierta por la que la escritora deja entrever el hilo conductor que justifica el regresar, irremediablemente al «conflicto ideológico en los años fundadores de la Revolución cubana y el dilema de los intelectuales»,[3] para encontrar claves que permitan encauzar, hoy, los problemas permanentes de la construcción de lo nacional desde una visión humanista que requiere ser permanentemente actualizada.

Consecuente con la visión cultural del desarrollo, la autora hace filas junto a un Fernando Martínez Heredia que avizora los peligros del pragmatismo economicista y de los exorcismos políticos vacuos, sin desapegarse de la relación liberalismo, nacionalismo y marxismo en la construcción de la nueva sociedad cubana. Desde él, Mely González abre un espacio a la reflexión sobre el papel de la contradicción como parte esencial del pensamiento social y devuelve a un Martínez Heredia que reflexiona desde la política cultural sobre el dilema ético de las contradictorias relaciones de los intelectuales y la Revolución a partir de la pretendida paradoja que contrapone libertad de pensamiento y compromiso político.

[3] Premio en el Concurso Haydee Santamaría, convocado por CLACSO en el 2018.

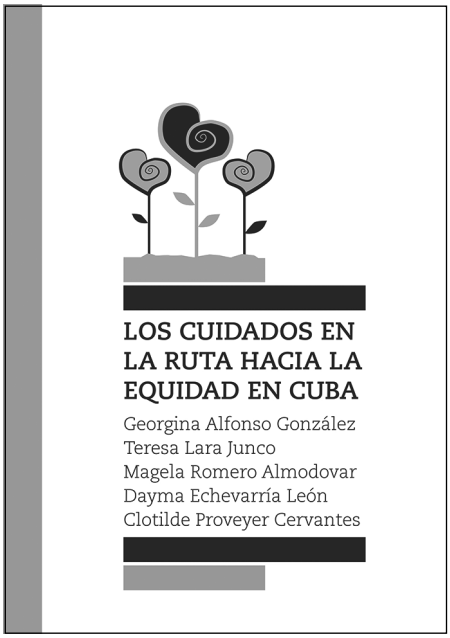
El texto también acerca a un Juan Valdés Paz que logra deslindar entre el ámbito ideológico y la expresión sociológica de la ideología de la Revolución. Desde ahí, retoma el debate de la apropiación de lo simbólico y de la encarnación del símbolo y de la historia de la nación en la construcción del imaginario social instituyente; que hace parte de la fragua de una mitología de la revolución y de lo revolucionario que se debate entre el patriotismo radical, el ideal de justicia social y la noción de igualdad como criterio de unidad.

Este es un asunto sobre el que la autora vuelve a través de la palabra de Aurelio Alonso Tejada quien profundiza en la necesidad de la contextualización histórica; a la vez que abre la discusión al papel de las instituciones, en específico de las instituciones culturales responsabilizadas con la apertura de espacios para la creación y los creadores; y, la relación con la Iglesia, la católica y la protestante, y su papel en la protección y exaltación de determinados valores circunscritos a áreas particulares de lo cubano, propiamente nacionalistas o anticlericales; su relación con grupos de intelectuales como *Orígenes* y *Lunes de Revolución*; así como la incomprensión, la discriminación, la relación con el mercado del arte, el sectarismo y su impacto sobre la vida cotidiana.

La participación es un actor social que en *Cuba, cultura e ideología…*, aparece, unas veces explícitamente, otras de forma implícita. Su debate, de una actualidad incuestionable, parece esclarecer el rol de la cultura y del artista en la Revolución. Incluso, posibilita la elucidación, del punto de articulación entre construcción ideológica y producción espiritual; también, como aporte al argumento permanente de reinvención de la Revolución desde la creación en articulación con las necesidades reales de sus beneficiarios como sujetos implicados.

Todo el universo polémico queda concretado, podría decirse validado, en el cierre a las entrevistas que propone la escritora. En la conversación con Manuel Pérez Paredes, fundador del Instituto Cubano del Arte y la Industria Cinematográfica (ICAIC) consigue visibilizar todas las preocupaciones, incertidumbres y certezas debatidas en el texto. Para ello la autora no duda en prestar su voz a Alfredo Guevara desde el que interactúa con Pérez Paredes para esclarecer la expresión de la polémica en la industria y la producción cinematográficas de inicios de la Revolución, su contribución al debate en torno al papel de la cultura, el arte y el artista en ella; y lograr con ello, delimitar los derroteros conclusivos del libro.

Cuba, cultura e ideología… puede abordarse desde la nostalgia por la memoria de una época, o como una revisitación a personalidades imprescindible del panorama intelectual cubano reciente. Sin embargo, más vale convertirlo en una consulta a la historia. Seguramente su lectura no proporcionará todas las respuestas; pero en sus interrogantes, dudas, angustias, confrontaciones pueden encontrarse derroteros seguros para comprender las bases genuinas de lo que debieran ser la continuidad y la unidad, en Cuba: un espacio de construcción política, de contradicción y disputa. Un cauce para la participación colectiva que permita, como en el Kintsugi, mantener asidos lo que a veces se nos presenta como fragmentos sueltos de la realidad.



Los cuidados en la ruta hacia la equidad en Cuba: Un texto para la praxis

Cares on the way to equity in Cuba. A text for praxis.

Dra.C Yuleidys González Estrada
Profesora Titular de la Universidad de Granma. Coordinadora de la Plataforma Feminista de Promoción Sociocultural La Cuarta Lucía.
lacuartalucia@gmail.com

Tal vez como nunca antes, la publicación de un libro como este, responde a la necesidad urgente de dotarnos de herramientas imprescindibles para realizar transformaciones sustanciales sobre los cuidados en la totalidad social que habitamos. Si analizamos las condiciones en las que nos ha sumido la pandemia epidemiológico-imperialista que venimos afrontando desde el 2020, los cambios en las dinámicas y las relaciones sociales, podremos entender que la aparición de *Los cuidados en la ruta hacia la equidad en Cuba*[1] no obedece a la casualidad, sino a la intencionalidad de acompañar desde visiones críticas y propositivas la toma de decisiones y la reconfiguración de la sociedad en pos de contribuir a la profundización de la Revolución Cubana y proyectar acciones concretas que garanticen la disminución de las inequidades sociales que afectan, mayoritariamente, a las mujeres.

Desde inicios del 2020 la humanidad entera asiste a uno de los momentos más difíciles de su historia. Se trata de una pandemia que, si bien emergió del virus SARS-CoV-2, alcanzó tales dimensiones debido a causas subyacentes en el sistema mundo global pre-pandemia. Cuentan entre esas causas fenómenos subjetivos y objetivos: Los desequilibrios en la distribución de las riquezas, la sobre explotación de los recursos naturales, las inequidades en materia de acceso a los medios fundamentales de producción, la insuficiente valoración de los trabajos de cuidados en un mundo construido sobre la lógica de la supremacía del empleo y del ámbito público en detrimento del privado; así como el correspon-

[1] Georgina Alfonso, Teresa Lara, Clotilde Proveyer, Magela Romero y Dayma Echeverría. (2020). *Los cuidados en la ruta hacia la equidad en Cuba*. filosofi@.cu

diente universo simbólico entretejido alrededor esa lógica. En síntesis, se puede afirmar que la COVID-19 ha puesto al desnudo problemáticas que nos afectaban desde antes pero que, en el nuevo contexto, adquieren mayores dimensiones. Es en ese contexto que se construye este libro en el cual se aborda, desde la economía feminista, un asunto esencial para todas y todos: los cuidados.

El libro está conformado por cuatro artículos: *Análisis crítico desde la economía feminista de las realidades del cuidado*, de Georgina Alfonso González; *Brechas asociadas al trabajo de cuidados, y sus desafíos para el modelo social cubano. Análisis crítico a partir de evidencias cuantitativas*, de la autoría de Teresa Lara Junco; *Percepciones de las personas decisoras sobre las políticas sociales que tributan a los cuidados en Cuba*, de las autoras Magela Romero Almodovar, Dayma Echevarría León y Clotilde Proveyer Cervantes. Por último se ubica *Tendencia de los estudios sobre cuidados en Cuba (2000-2020)*, de Magela Romero Almodovar con la colaboración de Dayma Echevarría León y Clotilde Proveyer Cervantes.

Mujeres de cuatro generaciones distintas comparten la autoría del texto. Todas con vasta experiencia en los estudios de género y en las investigaciones sobre los cuidados en particular. Georgina Alfonso González, quien se desempeña como directora del Instituto de Filosofía del citma e integrante del Grupo América Latina Filosofía y Axiología (GALFISA), parte de los fundamentos teórico-políticos construidos durante más de 25 años de trabajo con movimientos de mujeres y feministas cubanos, de América Latina y otras latitudes. De ahí que en su artículo se evidencien muchos de los aprendizajes obtenidos a través de las cohortes de mujeres, los Talleres Internacionales de Paradigmas Emancipatorios, la Marcha Mundial de Mujeres, etcétera. No es casual, entonces, que su abordaje de las realidades de los cuidados tenga como eje central al patriarcado en tanto matriz de opresión transversal en las relaciones de poder que se producen en el ámbito público y privado. De igual manera, se distingue en: *Análisis crítico desde la economía feminista de las realidades del cuidado*, ese compromiso ético-político con la sostenibilidad de la vida; concepción que —a su juicio— *debe regir la organización de la economía en su conjunto como prioridad* (Alfonso, 2020, p. 11).

Alfonso González nos brinda un recorrido por los posicionamientos feministas en torno a los cuidados. En ese sentido, resalta los aportes de las feministas marxistas en la comprensión de estos como trabajos para la reproducción ampliada de la vida. De igual modo, nos adentra en la dimensión subjetiva de los cuidados y las múltiples mediaciones que atraviesan las acciones producidas con la finalidad de cuidar; así como las brechas y logros alcanzados en la isla en relación con este asunto. Para finalizar el análisis muestra su profunda convicción de sentí-pensar-actuar y nos ofrece una propuesta para impulsar en Cuba el diseño, implementación y monitoreo del sistema integral de cuidado, basado en la corresponsabilidad estado familia-comunidad-mercado.

Por su parte, la economista Teresa Lara Junco ha sido considerada una pionera en la producción de indicadores y metodologías que permiten *reflejar realidades de la cotidianidad de las mujeres cubanas que no siempre eran visibles* (Lara, citado en Edith, 2010). Es esta una mujer que conoce el valor de las estadísticas para la toma de decisiones, la elaboración de políticas sociales y es-

trategias. Ello obedece a su experiencia de trabajo en la Oficina Nacional de Estadísticas pero también a la incorporación de sus vivencias personales como lugar de enunciación para sus investigaciones. Todo ese acervo se ve reflejado en B*rechas asociadas al trabajo de cuidados, y sus desafíos para el modelo social cubano. Análisis crítico a partir de evidencias cuantitativas*.

Este artículo no constituye una presentación fría de datos, sino la exposición de un pormenorizado análisis que parte de la conceptualización de los cuidados desde la economía feminista recuperando la sostenibilidad de la vida como meta. Es, además, un estudio en el que se caracteriza el contexto en el que han sido abordados los cuidados en Cuba desde el análisis de sus condicionantes, las múltiples acciones emprendidas por el Estado insular desde el ámbito legal; así como las limitaciones en la visibilización de los cuidados como trabajo no remunerado, subyacentes en las políticas públicas trazadas hasta el momento. Se destaca también el impacto de la mencionada invisibilización en la calidad de vida de las mujeres, lo que Lara ilustra a través de su interpretación de datos provenientes de: Anuario Demográfico y el Anuario Estadístico de Cuba, del año 2018; el Anuario Estadístico de Salud de 2016, 2017 y 2018; el Censo de Población y Viviendas, de 2012; la Encuesta del Uso del tiempo, de 2001; la Encuesta de Indicadores Múltiples por Conglomerados, de 2014; y la Encuesta Nacional de Igualdad de Género, de 2016.

Finalizando esta travesía sobre la situación de los cuidados en Cuba, se ubican dos artículos en los que se articulan las sociólogas Magela Romero Almodovar, Dayma Echevarría León y la psicóloga Clotilde Proveyer Cervantes. Las tres con una vastísima labor e importantes aportes a los estudios de género en Cuba. Magela Romero Almodovar se desenvuelve, fundamentalmente, en la línea de Género, Desarrollo Local y empleo. En una línea similar trabaja Dayma Echevarría León quien también aborda en sus investigaciones las temáticas de género, empleo y poder. Por su parte, Clotilde Proveyer se especialisa en los estudios sobre las manifestaciones de violencia de género en contextos rurales.

En *Percepciones de las personas decisoras sobre las políticas sociales que tributan a los cuidados en Cuba*, las autoras nos acercan a cuestiones esenciales en la gestión de las políticas sociales en Cuba al adentrarse en la visión de las personas decisoras sobre la responsabilidad estatal, familiar y comunitaria sobre los cuidados. Nos ofrecen, además, una caracterización del Sistema Nacional de Cuidados que nos permite apreciar su evolución desde los años 80 hasta la actualidad; así como sus principales limitaciones. Otros elementos sustanciales de este artículo son los desafíos que plantean como resultado de los intercambios con las personas decisoras y los análisis de las políticas sociales relacionadas con los cuidados.

El artículo de cierre no es menos importante. Se trata de *Tendencia de los estudios sobre cuidados en Cuba (2000-2020)*. Es este un texto medular en el que se sistematizan estudios publicados sobre los cuidados en Cuba tanto dentro como fuera del país. Posee una estructura exquisita que abarca desde la clasificación de los materiales, la identificación de los territorios de los cuales provienen, el tipo de metodología empleada hasta el objeto de análisis de estos. Como valor agregado, presenta una síntesis de recomendaciones detectadas durante el estudio. Por último es indispensable resaltar el anexo del texto, pues en él aparece

la relación íntegra de los trabajos analizados. Ello constituye un aporte fundamental que no solo tributa a la visibilidad de múltiples autoras de nuestro país, también pone en mejores condiciones a las personas interesadas en continuar aportando a estos estudios, para tomar como punto de partida los análisis efectuados desde nuestra propia realidad.

En resumen, *Los cuidados en la ruta hacia la equidad en Cuba* es un libro indispensable por los análisis críticos que ofrece pero, sobre todo por las múltiples recomendaciones y propuestas que realiza para la acción política y comprometida de las personas decisoras y de todas las que apostamos por profundizar el camino de equidad y justicia social iniciado por nuestro país desde 1959. Sobresale en él la organicidad con la que están ubicados los artículos conforme a sus temas y aportes. Es, indiscutiblemente, una herramienta para la praxis.

Referencias Bibliográficas

Alfonso, G. (2020). Análisis crítico desde la economía feminista de las realidades del cuidado. En VV.AA, *Los cuidados en la ruta hacia la equidad en Cuba*. Editorial@filosofía.cu

Edith, D. (2010). Cuentas en femenino. <http://www.redsemlac-cuba.net/sociedad-cultura/cuentas-en-femenino.html>

NORMAS DE PUBLICACIÓN PARA AUTORES

Revista Cubana de Ciencias Sociales

Los trabajos deben incluir un *resumen en español* y un *abstract*, en ninguno de los casos podrán superar las 100 palabras, además de las correspondientes palabras clave y su traducción al inglés.

En ningún caso los trabajos podrán exceder las *siete mil palabras*.

Cualquier énfasis en el texto se hará mediante cursivas. *No se usan negritas ni subrayado*. En el caso de énfasis en la cita, se indicará entre paréntesis si procede del original o procede del autor, siguiendo la convención «énfasis del original» / «énfasis mío».

Las citas y referencias en el texto seguirán siempre el modelo Autor año: página(s). Las referencias bibliográficas irán al final del trabajo, en una lista ordenada alfabéticamente por el apellido del autor o por la primera palabra significativa de un autor corporativo, y seguirán el siguiente modelo:

Libros
APELLIDO, Nombre (año): *Título*. Lugar: Editorial.

Artículos o capítulos en libro
APELLIDO, Nombre (año): «Título capítulo». En Nombre y apellidos sin invertirlo: Título del libro. Lugar: Editorial, página-página.

Artículos en revistas
APELLIDO, Nombre (año): «Título». Revista, volumen (número), pág.-pág.

Artículos en publicaciones periódicas
APELLIDO, Nombre (año): «Título». Título periódico, fecha, pág.-pág.

Tesis
APELLIDO, Nombre (año): *Título*. Tesis inédita. Lugar: Universidad.

Entrevistas (comunicación personal)
APELLIDO, Nombre (entrevista). Ocupación. Tema de la entrevista. Día, mes y año. Lugar.

Publicaciones electrónicas
Asegúrese de que la dirección que cite remita directamente al material. Si el material se encuentra en una página institucional, como la de una universidad o un ministerio, antes de dar la dirección electrónica, mencione el nombre de la institución.

Los autores podrán enviar sus colaboraciones a:
Revista Cubana de Ciencias Sociales
Instituto de Filosofía
Calzada 251 esquina a J, Plaza de la Revolución, C.P: 10400, La Habana, Cuba.
Teléfono: (+53) 78329768
Correo electrónico: revista@filosofia.cu / revistacubanacs@gmail.com

BEMBE

Teatro Nacional

Ministerio de Educacion